



ROGER-SCRUTON

**FUTÓBOLONDOK,
CSALÓK, AGITÁTOROK
AZ ÚJBALOLDAL-GONDOLKODÓI**

ROGER SCRUTON

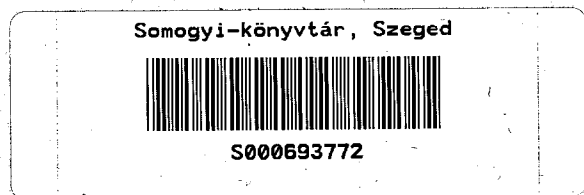
**FUTÓBOLONDOK,
CSALÓK, AGITÁTOROK
AZ ÚJBALOLDAL GONDOLKODÓI**

K

KÖZÉP- ÉS KELET-EURÓPAI
TÖRTÉNELEM ÉS TÁRSADALOM KUTATÁSÁÉRT
KÖZALAPÍTVÁNY

BUDAPEST, 2019

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Roger Scruton: *Fools, Frauds and Firebrands – Thinkers of the New Left*.
Bloomsbury, London, 2015



Fordította: Betlen János

Szerkesztette: Bernáth Gábor
Az idézetek magyar nyelvű fordításait az eredetivel összevetette
és a magyar nyelvű jegyzeteket összeállította:
Békés Márton, Farkas Sebestyén Lőrinc, Nagy Gergely

Borítóterv: Takács Tamás Péter

Korrektor: Béládi László



© Roger Scruton, 2019
© Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom
Kutatásáért Közalapítvány, 2019
Felelős kiadó: a Közalapítvány főigazgatója

Tartalom

Előszó	7
Mi a baloldal?	11
Sérelmi alapon brit módra: Hobsbawm és Thompson	37
Lekezelően amerikai módra: Galbraith és Dworkin	71
A felszabadításról francia módra: Sartre és Foucault	121
Unalmasan német módra: lefelé a lejtőn Habermasig	191
Értelmetlenség párizsi módra: Althusser, Lacan és Deleuze	259
A világméretű kultúrharc: az újbaloldal Gramscitól Saidig	317
A Kraken-szörny ébredése: Badiou és Žižek	383
Mi a jobboldal?	437
Névmutató	463
Tárgymutató	473

Előszó

Az újbaloldal gondolkodói című, 1985-ben megjelent könyvem a *Salisbury Review* hasábjain közölt cikkeimből állítottam össze. Most átdolgoztam ezeket az írásokat, kihagytam néhány szerzőt, például R. D. Lainget és Rudolf Bahrot, mert nevük ma már nem sokat mond az olvasóknak. Hosszú elemzéseket szenteltem viszont néhány egyre nagyobb hatású jelenségnek, például Lacan, Deleuze és Guattari meglepő találmányának, „az értelmetlenség-automatának”, Edward Saidnak, aki felperzseltefföld-stílusú offenzívát indított „gyarmati örökségünk” ellen, valamint Badiou-nak és Žižeknek, akik újraélesztették „a kommunista hipotézist”.

Előző könyvem Margaret Thatcher kormányzásának zenitjén jelent meg, amikor még egyetemen tanítottam, és brit baloldali értelmiségi körökben ügyük ismert ellenségének számítottam. Márpedig az ő ügyük egyszersmind a világ minden becsületes emberének ügye is. Így hát a könyvet gúnykacaj és felháborodás fogadta. A recenzensek egymás sarkát taposva próbáltak közelebb kerülni a tetemhez, hogy leköphessék. Könyvem megjelenése egyben egyetemi pályafutásomat is meredek lejtőre állította. A recenzensek súlyos kételyeket támasztottak intellektuális képességeim iránt, jellememről már nem is szólva. E hirtelen státuszvesztés révén minden írásom támadások keresztútjába került, akár volt köze a politikához, akár nem.

Egy egyetemi filozófus a következő intelmet intézte a könyvem első kiadását megjelentető Longman kiadóhoz: „Rossz érzésekkel közlöm Önnek, hogy sok itteni (tudniillik oxfordi) kollégám benyomása szerint a Longman eddig nagy megbecsülésnek

örvendő nevére árnyékot vetett, hogy köze volt Scruton művéhez.” Majd fenyegető hangon azzal folytatta: reméli, hogy „az említett kiadói vállalkozás negatív visszhangja alaposabb megfontolásra ösztönzi a Longmant jövőbeni kiadói politikájának meghatározásakor”. A Longman egyik legsikeresebb ismeretterjesztő szerzője kilátásba helyezte, hogy más kiadóhoz megy át, ha a könyv továbbra is a Longman listáján szerepel, és valóban, *Az újbaloldal gondolkodóinak* megmaradt példányai lekerültek a könyvesboltok polcairól, s a kertemben álló fészerben végezték.

Mondanom sem kell, semmi kedvem nem volt visszatérni ennek a katasztrófának a helyszínére. 1989-től azonban lassan némi elbizonytalanodás következett be a baloldali gondolkodásban. Ma már bevett nézet, hogy nem minden volt intellektuálisan vagy morálisan elfogadható, amit a szocializmus nevében mondtak, gondoltak és tettek. Engem az átlagosnál talán jobban felkészített erre a lehetőségre, hogy amikor ezeket a szövegeket írtam, kapcsolatban álltam az európai kommunista országok földalatti mozgalmával, így közvetlen rálátásom volt az ott tapasztalható pusztulásra. Márpedig, ha valaki vette a fáradságot, hogy kitegye magát e pusztulás élményének, aligha szabadulhatott attól a benyomástól, hogy mindennek a végső oka a baloldali gondolkodásmódban keresendő. *Az újbaloldal gondolkodói* szamizdatkiadásban napvilágot látott lengyelül és csehül, később pedig kínai, koreai és portugál fordításban is megjelent. Lassanként, kivált 1989 után, nézeteim hangoztatása már nem ütközött annyi akadályba. Engedtem kiadóm, Robin Baird-Smith unszolásának, aki azzal érvelt, hogy ha új könyvet adunk ki a témáról, az nagy megkönnyebbülés lesz azoknak a diákoknak, akik Deleuze rágós prózáját kénytelenek csócsálni vagy komolyan

venni Žižek elvarázsolt örütségeit, vagy kötelesek elhinni, hogy Habermasnak a „kommunikatív cselekvésről” szóló elmélete mást is kifejez, mint a szerző képtelenségét arra, hogy ezt a gondolatot az olvasókig eljuttassa.

Az olvasó bizonyára sejti a fentiekből, hogy ez a könyv nem változtatja meg a szavait. Inkább provokatívnak minősíteném. Mindazonáltal nagyon is igyekszem elmagyarázni azt is, ami a szemlézett szerzők gondolataiban jó, nem csak azt, ami rossz. Azt remélem, hogy az eredmény – az olvasó politikai meggyőződésétől függetlenül – haszonnal forgatható.

A könyv kiadásának előkészítésekor megjegyzéseikkel és bírálatokkal nagy segítségemre voltak Mark Dooley, Sebastian Gardner, Robert Grant és Wilfred Hodges, akiknek őszinte köszönettel tartozom, és akik ártatlanok mindazon hibákban, amiket az itt következő oldalakon elkövettem.

Scrutópia, 2015. január

Mi a baloldal?

A „baloldal” kifejezés újkori használata az 1789-es francia rendi gyűlés napjaiból ered, ahol a király jobbán a nemesség ült, a balján pedig a harmadik rend. Éppenséggel lehetett volna fordítva is. Egyébként fordítva is volt mindenki szemszögéből, az egy királyt kivéve. Mindazonáltal a „baloldali” és a „jobboldali” jelző mindmáig velünk él, és az általuk jelzett különbségtétel a legkülönfélébb politikai rendszerekben használatos. Az eredmény olyan kép, amelyben a politikai vélemények egyetlen dimenzióban, egyenes vonal mentén rendeződnek el, és emiatt csakis helyhez kötötten értelmezhetők – egy olyan rendszerben, amelyben viaskodó felek állnak szemben egymással, illetve a hatalommal. Még ha ábrázolja is e kép a politikai folyamat egyes körvonalait, aligha vág rendet a magát a folyamatot befolyásoló elméletek között – holott végső soron ezekből épül fel a politikai véleményklíma. Ha így van, akkor miért nevezzük baloldalinak az e könyvben vizsgálandó szerzőket? Mi értelme egyetlen szóval jellemezni a Foucault-féle anarchistákat, az Althusser-féle dogmatikus marxistákat, a fékezhetetlen nihilistákat, mint Žižek és az amerikai stílusú liberálisokat, mint Dworkin és Rorty?

Két okból is. Először is, a szóban forgó gondolkodók így határozzák meg magukat. Másodszor is, a nyugati civilizációnak – legalábbis a felvilágosodás óta – állandó, bonyolult társadalmi és politikai elméletek által táplált vonása ez. A továbbiakban ez utóbbiakat igyekszem majd elemezni. Sok szereplőm az újbaloldalhoz kötődik, amely az 1960-as és 1970-es években került előtérbe. Mások ahhoz a tág értelemben vett háború utáni politikai fel-

fogáshoz kapcsolódnak, amely szerint a társadalmat az államnak kell irányítania, és ehhez az államot fel kell hatalmazni a javak elosztásának jogával.

Az újbaloldal gondolkodói a Szovjetunió összeomlása előtt jelent meg, mielőtt még az Európai Unió mint birodalmi hatalom a színre lépett volna, és amikor Kína még nem volt a rablókapitalizmus agresszív képviselője. A baloldali gondolkodóknak természetesen alkalmazkodniuk kellett a változásokhoz. A kelet-európai kommunizmus összeomlása és a többi szocialista gazdaság gyengélkedése egy rövid időre az új jobboldal gazdaságpolitikájának kölcsönzött hitelt, olyannyira, hogy még a Brit Munkáspárt is követte a divatot: törölte alapidokumentumának negyedik cikkelyét, amely az állami tulajdon mellett kötelezte el a pártot, és elfogadta, hogy a gazdaság már nem közvetlenül a kormány hatásköre.

Egy ideig egyenesen úgy tűnt, még be is látják hibájukat, hogy nem egyszer egy-egy egész élet szellemi és politikai erőfeszítéseit szentelték a Szovjetunió tisztára mosdatásának vagy a kínai és a vietnámi népi demokrácia dicsőítésének. Ám a kétely pillanatai kérészerűek voltak. Alig egy évtized múltán a hagyományos baloldaliak máris magukra találtak. Noam Chomsky és Howard Zinn, a múlt tanulságaival mit sem törődve, ismét zengzetes hangon ítélték el Amerikát, az európai baloldal pedig ismét összeállt, ezúttal a neo-liberalizmus ellen. Dworkin és Habermas az egyik nagytekintélyű díjat a másik után gyűjtötték be szinte olvashatatlan, ám kifogástalanul ortodox könyveikért, a veterán kommunista Eric Hobsbawm pedig a Szovjetunió iránti megingathatatlan hűségben töltött élete jutalmául a „Companion of Honour”, „a Birodalom tiszteletbeli lovagja” címet nyerte el a királynőtől.

Igaz, az ellenség immár nem ugyanaz volt, mint korábban. Az új helyzetet nehéz volt ráhúzni a marxista kaptafára, sőt egyszerűen képtelenségnek tűnt volna a munkásosztály ügyéért síkra szállni: az ipari munkásság legeslegutolsó tagja is már rég vagy az alkalmazhatatlanok vagy az önfoglalkoztatók seregét gyarapította. Jött azonban a pénzügyi válság, aminek következtében világszerte sokan kerültek a relatív szegénység kategóriájába, miközben az elkövetők, a bankárok, a pénzügyi befektetők és a spekulánsok hiánytalanul kiutalt prémiumaikkal távoztak a pénztártól. Így aztán hirtelen megnőtt a piaczgazdaságot kritikus szemmel elemző könyvek árszija. Akár azt taglalták, hogy a valódi javak nem lehetnek adásvétel tárgyai (mint Michäel Sandel könyve, a *What Money Can't Buy* [Ami pénzért nem kapható]),¹ akár azt, hogy a pillanatnyi körülmények között a piac óhatatlanul nagy vagyont csoportosít át a legszegényebektől a leggazdagabbakhoz (lásd Joseph Stiglitz: *The Price of Inequality* [Az egyenlőtlenség ára], illetve Thomas Piketty: *A tőke a 21. században*). A marxista humanizmus kimeríthetetlen forrásából táplálkozó gondolkodók erre aztán új érveket ástak elő, hogy bizonyítsák, milyen súlyos erkölcsi és szellemi romlást zúdít az emberiségre a szabadkereskedelem (Gilles Lipovetsky–Jean Serroy: *L'éthétisation du monde: vivre à l'âge du capitalisme artiste* [A világ esztétizálása: élni a kapitalizmus korában]; Naomi Klein: *No logo*; Philip Rosco: *I spend, therefore I am* [Költök, tehát vagyok]).

1 A hivatkozott művek címét, amennyiben azok magyarul megjelentek, magyarul, minden más esetben az eredetiben idézett módon közöljük, mögötte zárójelben lefordítva. Az idegen nyelvű művek hivatkozásait az angol eredetinek megfelelően közöljük. – A szerk.

Egyszóval, a baloldali szerzők hamar visszanyerték lelki egyensúlyukat, és biztosították a világot arról, hogy soha életükben nem dőltek be a kommunista propagandának. Egyszersmind pedig újult erővel támadták a nyugati civilizációt és neoliberális gazdaságát mint a globalizált világban az emberiséget fenyegető legfőbb veszélyt. A „jobboldali” jelző éppúgy szitokszó ma, mint a berlini fal leomlása előtt volt, és az attitűdök, amiket e könyv tárgyal, úgy alkalmazkodtak az új körülményekhez, hogy édeskeveset engedtek eredeti ellenzéki buzgalmukból. Ez a különleges jelenség egyike annak a számos rejtélynek, amelyeket a következőkben megpróbálok megfejteni.

Azt, hogy mi értendő baloldali állásponton, már az idő tájt is elég világosan körülírták, amikor először állították fel a baloldal és jobboldal közötti különbséget. A baloldaliak – csakúgy, mint a francia forradalom jakobinusai – abban hisznek, hogy a világ javainak elosztása egyenlőtlen, és hogy az anyagi különbségek nem az emberi természettel magyarázhatók, hanem azzal, hogy az uralkodó osztályok visszaélnék hatalmukkal. Magukat a fennálló hatalommal szemben határozzák meg, és egy olyan új rend harcosainak tekintik, amely egyszer majd orvosolja az elnyomottak ősi panaszát.

Ezt az új rendet két tulajdonsága miatt tartják kívánatosnak: mert felszabadít és mert megteremti a társadalmi igazságosságot. Ebben az értelmezésében a szabadság nem egyszerűen azt jelenti, hogy megszűnik a politikai elnyomás, vagy hogy az embereknek joguk van szabadon intézni ügyeiket. Az olyan struktúrák, intézmények, szokások és konvenciók alóli felszabadulást jelent, amelyek a polgári rendet kialakították, és amelyek a nyugati társadalom alapjául szolgáló közös norma- és értékrendszert létrehozták. Még azok a baloldaliak is a társadalmi kényszerek alóli felszabadulást

tekintik a szabadság lényegének, akik nem kerültek az 1960-as évek anarchizmusának hatása alá. Írásaik jó része célul tűzi ki az olyan intézmények lebontását, mint a család, az iskola, a törvény és a nemzetállam – amelyek révén a nyugati civilizáció eljutott hozzánk. Ez az irodalom, amelynek legtermékenyebb képviselője Foucault, „uralmi struktúráknak” tekinti azt, amiben mások egyszerűen a társadalmi rend eszközeit látják.

Az áldozat felszabadítása szakadatlan feladat, hiszen, alighogy az előzőek letűnnek a színről, rendre új és új áldozatok jelennek meg a láthatáron. A nők felszabadítása a férfiak elnyomása alól, az állatoké az emberi bántalmazás alól, a homoszexuálisoké és a transzszexuálisoké a homofóbia alól, a muszlimok felszabadítása az iszlamofóbia alól, mind-mind ott szerepel a legújabb baloldali programokban, azzal a céllal, hogy törvényben szentesítsék őket és – egyfajta cenzúraszerű hivatalosság felügyelete alatt – bizottságok ügyeljenek rájuk. A társadalmi rend régi normái lassan marginalizálódnak, sőt éppenséggel azt a bélyeget sütik rájuk, hogy sértik az emberi jogokat. A felszabadítás ügye azonban jóval több törvényt hozott létre, mint ahányat korábban kitaláltak az elnyomására. Gondoljunk csak arra, hány „antidiszkriminációs” jogszabály lép manapság hatályba.

Ugyanígy, a „társadalmi igazságosság” célja többé nem a törvény előtti egyenlőség, sem pedig az állampolgársághoz fűződő egyenlő jog, ahogy azt még a felvilágosodás korában értelmezték. A cél a társadalom átfogó átszervezése, mégpedig oly módon, hogy meg lehessen haladni vagy kétségbe lehessen vonni az előjogokat, a hierarchiákat és még a javak egyenlőtlen eloszlását is. A 19. századi radikális marxisták és anarchisták szélsőséges egalitarizmusa, amely egyenesen a magántulajdon eltörlését tűzte ki célul, mára

aligha számíthat széles körű támogatásra. De a „társadalmi igazságosság” célja mögött ott menetel egy másik, makacsabb egalitárius mentalitás, amely hisz abban, hogy az egyenlőtlenség, bármilyen területen mutatkozik is – akár a tulajdonban, akár a szabadidőben, a jogi kiváltságokban, a társadalmi rangban, az iskoláztatási lehetőségekben, akár bármi másban, amit csak az ember kívánhat a gyerekeinek – igazságtalan, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik. Minden területen, ahol az egyének társadalmi helyzete egyáltalán összehasonlítható, az egyenlőség számít alaphelyzetnek. John Rawls szelíd prózájában szinte fel sem tűnik ez az igény. Dworkin, izgatottabb hangján, amely arra szólít fel, hogy „egyenlőként tiszteljük” a másikat, ne pedig „egyenlő tiszteletet tanúsítsunk” iránta, annak találgatására indíthatja az embert, hogy vajon mit akarhat közölni a szerző. Ennek az érvelésnek mindenesetre az a leglényegesebb jelentése, hogy mindent el akar takarítani érvényesülése útjából. Nem maradhat a helyén semmilyen fennálló szokás, intézmény, törvény és hierarchia; semmilyen hagyomány, megkülönböztetés, kitüntetés, szabály vagy hit nem írhatja felül az egyenlőséget, hacsak független tekintély nem igazolja. Mindaz, ami nem egyeztethető össze az egyenlőségpárti céllal, lebontandó és újraképezendő, az pedig nem érv, hogy valamely szokás vagy intézmény az elődeinktől maradt ránk. Így aztán a „társadalmi igazságosság” a forradalmárok azon állandó követelésének alig álcázott formája, hogy a történelmet tisztára kell söpörni.

A felszabadítás és a társadalmi igazságosság kettős célja nem feltétlenül összeegyeztethető. Láttuk, hogy a francia forradalom során is összeütközésbe került a szabadság és az egyenlőség. Ha a felszabadítás az egyén képességeinek felszabadítását vonja maga

után, akkor hogyan tartsuk vissza a törekvőket, a nagyravágyókat, az energikusabbakat, az intelligensebbeket, a szemrevalóbbakat és az erőseket attól, hogy a sor elejére kerüljenek, és milyen módszereket engedhetünk meg magunknak féken tartásuk céljából? Ebben a képtelen kérdésbe jobb nem is belegondolni. Jobb csak gyűjtögetni a régi sérelmeket, mintsem belegondolni, mi következne abból, ha szabad utat engednénk nekik. A baloldal e két eszmény jegyében üzen hadat a hagyományos hierarchiáknak és intézményeknek, és ezzel elfedi a kettő között feszülő konfliktust. Sőt, a „társadalmi igazságosság” olyannyira mindent elsöprően fontos, hogy kétségbevonhatatlanul felülírja a vele szemben álló intézményes érdekeket – így aztán felment minden, a nevében végrehajtott cselekvést.

A társadalmi igazságosság e tisztítóerejére érdemes felfigyelnünk. Sok baloldali tekint szkeptikusan az utópikus mozzanatokra. Ugyanakkor, mivel az erkölcsiség zászlaja mögé tömörülnek, előbb-utóbb óhatatlanul szektájuk legelszántabb tagjainak befolyása, inspirációja és végső soron irányítása alá kerülnek. A baloldali politika ugyanis olyan politika, amelynek végcélja van. Az egyes ember helyét az határozza meg a szövetségben, milyen messzire hajlandó elmenni a társadalmi igazságosság nevében, akármit is értsünk e fogalmon. A konzervativizmus – legalábbis hagyományos brit formájában – a szokásjogon, a kompromisszumokon alapul, és lényege a határozatlanság. A konzervatív szemlélet szerint a politikai társaságokat olyasféléképp kell kezelni, mint a barátságokat: nincs mindent felülíró céljuk, hanem napról-napra változnak, valahogy úgy, ahogy egy hétköznapi beszélgetés is előre meghatározhatatlan logikát követ. A konzervatív szövetségek szélsőséges tagjai ezért elszigetelődnek, különnek és veszedelmesnek számítanak.



Nemhogy nem tekintik őket valamilyen közös ügy legelkötelezettebb híveinek, hanem éppen a céltudatosságuk szigeteli el őket azoktól, akiket vezetni szeretnének.²

Marx elvetette a manapság oly divatos szocializmusokat, mert utópikusnak tekintette az ilyesmit. Megkülönböztette ugyanis az „utópikus szocializmust” a maga „tudományos szocializmusától”, amely „a kifejlett kommunizmust” tekintette előre látható eredményének. A feltételezés „történelmileg elkerülhetetlen” jellege felmentette Marxot az alól, hogy leírja, mire is gondol. A „tudomány” a „történelmi mozgás törvényszerűségeiben” áll, amelyeket *A tőkében* és másutt fejtett ki, és amelyek szerint a gazdasági fejlődés sorozatos változásokat eredményez a társadalom gazdasági alapjaiban, s ezen az alapon képesek vagyunk előre látni, hogy a magántulajdon egy szép napon eltűnik. A szocialista gondnokság, a „proletárdiktatúra” átmeneti időszaka után az állam „elhal”, nem lesz többé törvény, de szükség sem lesz rá, és minden köztulajdonba kerül. Nem lesz munkamegosztás, és mindenki szükségletei és vágyai szerint részesül a javakból – „reggel vadászik, délután halászik, este az állatokot gondozza, vacsora után pedig irodalomkritikával foglalkozik”, ahogy azt *A német ideológiában* olvashattuk tőle.

Így utólag ezt „tudományosnak” nevezni, nem pedig utópikusnak, meglehetősen megmosolyogtató. Marx megjegyzése a vadászatról, a halászatról, a hobbi-állattartásról és az irodalomkritikáról az egyet-

² Ezt a tárgykört részletesebben is elemzem *Hogyan legyünk konzervatívok* című könyvemben. Bloomsbury, London, 2014. Lásd még alább, a 10. fejezetben. – Vö. a szerző magyarul megjelent műveivel: Roger Scruton: *Mi a konzervativizmus? Válogatott esszék*. Fordította Jónás Csaba. Osiris, Budapest, 1995; és *A konzervativizmus jelentése*. 3. javított kiadás. Fordította Szabó Péter. Novissima, Budapest, 2002.

len eset, amikor megkísérli leírni, milyen lesz az élet magántulajdon nélkül. És ha azt kérdezzük, hogy honnan jut az ember puskához meg horgászbothoz, honnan lesz vadászkutyafalka, ki tartja karban a vadászlesek és a vízfolyásokat, ki gondoskodik a tejről, a borjakról, ki hozza nyilvánosságra az irodalomkritikát, akkor erre azt a választ kapjuk, hogy ezek a kérdések félrevisznek, mert az ilyesmit a jövőben kell majd elrendezni, és nekünk semmi közünk hozzá.

Hát az a rengeteg szervezés, amelynek révén a felső osztályok e kényelmes életformája egyáltalán megvalósulhat, vajon miképp lehetséges olyan körülmények között, amikor nincs törvény, nincs tulajdon, következésképp nincs hierarchia? Nos, az efféle kérdés túlságosan földhözragadt ahhoz, hogy egyáltalán megakadjon rajta a szem. De az is lehet, hogy éppenséggel túl komoly, semhogy vizsgálódás tárgyává tegyék, ennél fogva inkább elsiklanak fölötte. Mert hiszen nem kell különösebb kritikai rátermettség ahhoz, hogy Marx „kifejlett kommunizmusának” belső ellentmondásosságát felismerjük: olyan állapot ez, amelyben megtaláljuk a törvényes rend minden jótéteményét, jóllehet nincs törvény; amelyben a társadalmi együttműködés minden produktuma élvezhető, pedig senkinek sincs tulajdona, sem joga hozzá, márpedig ez volt mindezidáig az egyetlen hajtóerő, amely e produktumok létrehozására ösztönzött.

A szocialista utópiák ellentmondásos természetében rejlik az egyik magyarázat arra, hogy megvalósítóik erőszakhoz folyamodtak: az emberek csak korlátlan, határtalan erővel vehetők rá a lehetetlenre. Az utópiák emléke nagy súllyal nehezedett mind az 1960-as évek újbaldali gondolkodóira, mind pedig az elképzeléseiket átvevő amerikai balliberálisokra. Ma már nem bújhatunk a Marxot még kielégítő légies spekulációk mögé. Valós gondolko-

dásra van szükségünk, ha hinni akarunk benne, hogy a történelem a szocializmus felé tart – vagy legalábbis kellene, hogy tartson. Így aztán előállnak a szocialista történészek, és szisztematikusan kibővítik a nevében elkövetett atrocitásokat, vagy a szocializmus előretörésének útját elálló „reakció” erők számlájára írják a történelmi katasztrófákat. Ahelyett, hogy megpróbálnák meghatározni, mi is értendő az olyan célokon, mint a felszabadítás és az egyenlőség, az újbaloldali gondolkodók a modern világ mitikus narratíváját ajánlják fel. Ebben azok felelősek a háborúkért és a népiirtásokért, akik szembeszálltak a társadalmi igazságosságért vívott nemes „küzdelemmel”. Addig írták át a történelmet, amíg a jó és a rossz, a fény és sötétség erőinek harcává nem vált, és habár sok kiváló történétírójuk ért el kétségkívül árnyalt és dicséretes eredményt, ez a manicheus értelmezés immár velünk marad, mert egyaránt szentesítik az iskolai tantervek és a média.

Az az erkölcsi aszimmetria, amely a baloldalt ruházza fel az erény monopóliumával és a „jobboldali” jelzőt szitokszóként használja, egy logikai aszimmetriával párosul, nevezetesen azzal, hogy a bizonyítás terhe mindig a másik oldalé, és pedig visszavonhatatlanul. Így aztán az 1970-es években és az 1980-as évek elején, amikor Marx elméleteit újrahasznosították és immár úgy jelenítették meg, mint annak igaz elbeszélését, hogy mi szenvedés jutott az emberiiség osztályrészüül a „tőkés” rendszerekben, a baloldali folyóiratok csak elvétve tettek említést arról, milyen bírálatok érték Marxot a megelőző száz évben. Marx történelemfelfogását például Maitland, Weber és Sombart tette bírálat tárgyává,³ munkaérték-elméletét

3 Frederic W. Maitland: *The Constitutional History of England*. London, 1908;

Böhm-Bawerk, Mises és sokan mások;⁴ hamistudat-, elidegenedés- és osztályharcelméletét pedig gondolkodók egész sora, Mallocktól és Lombardtól Popperig, Hayekig és Aronig.⁵ Bírálóinak nem mindegyike helyezhető el a politikai jobboldalon, és nem is viseltetett mindegyikük ellenszenvvel a „társadalmi igazságosság” gondolata iránt. Ám – amennyire ezt a könyv írásába kezdve meg tudtam állapítani – egyiküket sem érdemesítették megvető gúnynál egyébre.

Mindazonáltal nem tagadhatjuk, hogy a baloldal orrán már nem díszleg ott a marxista okuláré. Hogy miért került le onnan, és ki vette le, nehéz volna megmondani. De bármi is az oka, a baloldali politika levetkőzte az egykori újbaloldali forradalmi paradigmát, s helyette inkább a bürokratikus rutint, valamint a jóléti kultúra intézményeit választotta. A baloldal kettős célja ma is érvényes, de megvalósítása immár bizottságok, a törvényhozás és a diszkrimináció forrásainak kigyomlálásával megbízott kormányzati testületek hivatása. Bürokratizálták a felszabadítás és a társadalmi igazságosság programját. A Szovjetunió összeomlását megelőző évtizedek baloldali

Werner Sombart: *Der Moderne Kapitalismus*. Berlin, 1902, 1916, 1927; Uő: *Szocializmus és szociális mozgalom* [1905]. Fordította Vezsenyi Béla. Grill, Budapest, 1908; Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* [1925]. I. kötet. Fordította Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi, Budapest, 1992.

4 Eugen von Böhm-Bawerk: *Karl Marx and the Close of his System*. Clifton, 1949; Ludwig von Mises: *Socialism*. 2. kiadás. Böhm-Bawerk, Eugen von; Sweezy, Paul M.; Hilferding, Rudolf (1984). *Karl Marx and the Close of His System & Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*. New York: Orion Editions. New Haven, 1953.

5 William H. Mallock: *A Critical Examination of Socialism*, London, 1909; Werner Sombart, i. m.; Karl Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei* [1945]. Fordította Szári Péter. Balassi, Budapest, 2001; Friedrich von Hayek: *Út a szolgáshoz* [1944]. Fordította Mezey György Iván. Közgazdasági és Jogi, Budapest, 1991; Raymond Aron: *Main Currents of Sociological Thought*. 1. kötet. London, 1968.

értelmiségére visszatekintve, egy olyan kultúrát látunk, amely ma már többnyire csak egyetemi erődítményeiben él tovább, és azokból a szakzsargontól hemzsegő prózai művekből táplálkozik, melyeket még akkor halmozott fel a felsőoktatási intézmények könyvtáraiban, amikor az egyetemek a tőke elleni „harc” színterei voltak.

Felhívom az olvasó figyelmét erre a szóra. Annak a marxizmus által bevezetett szókinsznek a része, amelyet szüntelen egyszerűsítettek és szabályoztak azokban az években, amikor a szocialisták uralták a szellemi élet magaslatait. A kommunista mozgalom a kezdet kezdetétől harcolt a nyelvért, és egyebek között azért tartotta oly nagy tiszteletben Marx elméleteit, mert használható címkéket kínáltak, amelyekkel az ellenfelek és a barátok egyaránt megjelölhetők voltak, és drámai szint lehetett adni a köztük zajló konfliktusnak. Ez a szokás aztán járványszerűen terjedt, olyannyira, hogy a későbbi baloldali mozgalmak kivétel nélkül a hatása alá kerültek. Sőt, a politikai nyelv átalakítása a baloldal legfőbb öröksége, és ennek a könyvnek éppen az az egyik célja, hogy kimentse a nyelvet a szocialista *újbeszél*⁶ fogságából.

Az *újbeszél* fogalmáért George Orwellnek tartozunk köszönettel, aki vérfagyasztó képet festett egy elképzelt totalitárius államról. Ám a baloldal már jóval korábban rátette a kezét a nyelvre – ez egészen a francia forradalomig, valamint az ott használt jelszavakig nyúlik vissza. Az Orwellt megigéző fordulat azonban a Szocialista Internacionálé idején állt be, azon belül is az orosz értelmiség bekapcsolódásakor. 1889-ben azok kerültek ki győztesen a második

6 Orwell 1984 című regényének szófordulata, amely a diktatúra valóságához alakított nyelvet jelenti: új szavakkal, összevont kifejezésekkel, bizonyos fogalmak nyelvből való száműzésével.

Internacionálé megalapítását megelőző csatározásokból, akik egy teljesen átalakított világ látomásával érkeztek. A gnosztikus megvilágosodás oly villámcsapásszerűen érte őket, hogy sem szükség, sem lehetőség nem volt igazoló érvek mozgósítására. Egy dolog számított: hogy megkülönböztessék az e látásban hívőket az egyet nem értőktől. A legveszedelmesebbnek azokat tekintették, akik csak csekély mértékben nem értettek egyet – fennállt a veszély, hogy egyszer még az igazakkal együtt küzdhetnek majd, és ily módon beszennyezik a cselekvés tiszta forrását. Ezért aztán kezdettől olyan címkékre volt szükség, amelyek megőrzik a belső ellenséget és igazolják eltávolítását: revizionisták, elhajlók, a baloldal gyermekbetegségeit hordozók, utópikus szocialisták, szociálfasiszták és így tovább. A mensevikeknek és a bolsevikoknak az Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspárt 1904-es kongresszusát követő szembenállása klasszikus példája ennek a folyamatnak. E különös műszavak, amelyek egyébként megkövesedett hazugságok, hisz a mensevikek (kisebbségiek) valójában a többséget alkották, később rögzültek a politikai nyelvben és a kommunista elit legendáriumában.

Miután a kommunisták oly nagy sikerrel alkalmazták e címkéket az ellenfél kiszorítására és megőrzésére, megerősödtek abban a meggyőződésükben, hogy a szavak megváltoztatásával a valóság is megváltoztatható. Elég kitalálni a *proletkult* szót, és máris létrehozható a proletár kultúra. Elég kikiáltani, hogy válságban van a kapitalizmus, és megfelelő körülmények között azonnal előidézhető a szabad piacgazdaság összeomlása. Elég bejelenteni, hogy a kommunista hatalom nem más, mint „demokratikus centralizmus”, a kommunista uralom alá kerülő országokat pedig „népi

demokráciáknak” nevezni, és máris megszerezhető a nép önkéntes támogatása a párturalomhoz.

Az *újbeszél* átrendezi a politika színterét, szokatlan, új részegységekre bontja, és azt a benyomást kelti, hogy amint az anatómia leírja az emberi test felépítését, az *újbeszél* is feltárja a felszíni jelenségek rejtett vázát. Ennek köszönhetően aztán az ember képes lesz arra, hogy afféle illúzióknak tekintse és megtagadja az őt körülvevő valóságot.

Újbeszél akkor keletkezik, amikor a nyelv elsődleges célját, tudniillik azt, hogy leírja a valóságot, új, alternatív cél váltja fel – mégpedig az, hogy megjelenítse a valóság megváltoztatására képes erőt. A kijelentő mód csak felületesen tudja tükrözni e beszéd alapaktusát. Az *újbeszél*-mondatok kijelentésnek tűnnek, ám a háttérben a varázslat logikája húzódik. Ezekben a mondatokban a szavak legyőzi a dolgokat, hiábavalóvá válik az ésszerű érvelés és veszélyessé az ellenállás. Az *újbeszél* sajátos mondattant fejlesztett ki, amely közeli rokona ugyan a hétköznapi mondattannak, ám gondosan kerüli a találkozást a valósággal, és ügyel rá, nehogy a racionális érvelés logikájába ütközzön. Françoise Thom fejtette ezt ki a *La langue de bois* (A bikkfanyelv) című remek tanulmányában.⁷ A kommunista *újbeszél* célja – amint Thom gúnyosan megjegyzi – az volt, hogy „megóvja az ideológiát a valós dolgok rosszindulatú támadásától”.

E valós dolgok legfontosabbika maga az ember. Ő az akadály, akit minden forradalmi rendszernek le kell küzdenie, és akit minden ideológiának le kell rombolnia. Az ember szorosan kötődik a sajátoshoz és az esetlegeshez: zavarbaejtő a hajlama arra, hogy elutasítsa, amit jobbítása érdekében agyalnak ki; hogy pozitívan tekintsen

a szabad választás lehetőségére, valamint a jogokra és kötelességekre, amelyek révén gyakorolja e szabadságát. Mindez megannyi akadály az ötéves terveik megvalósításán munkálkodó, öntudatos forradalmárok útjában. Ezért kell aztán úgy megfogalmazniuk a politikai lehetőségeket, hogy az embernek ne maradjon hely bennük. Az *újbeszél* legszívesebben erőkről, osztályokról és a történelem menetéről szól, és a Nagy Ember cselekedeteit egyedül abban az értelemben tekinti megtárgyalásra érdemesnek, hogy a Nagy Ember, például Napóleon, Lenin és Hitler elvont erők – az imperalizmus, a forradalmi szocializmus vagy a fasizmus – képviselői.⁸ Azon izmusokéi, amelyek az emberek révén irányítják ugyan a politikai változásokat, de nem az emberből erednek.

Az absztrakciók szakadatlan alkalmazásával szorosan összefüggő jelenség ez, amit Thom „pán-dinamizmusnak” nevez. Az *újbeszél* világában elvont erők működnek, az egyén pedig csupán az izmusok megtestesítője, megnyilvánulásuk eszköze. Egyszóval olyan világ ez, amelyben nincs cselekvés. Mozgás viszont van. Sőt, minden állandó mozgásban van, és pedig úgy, hogy vagy a haladás erői viszik előre a folyamatokat, vagy pedig a reakció erői állják útjukat. Egyensúly nincs, ahogy állandóság sincs; az *újbeszél* világában egy percnyi pihe-nés sincs. A nyugalom érzéki csalódás csupán, pillanatnyi csönd – a vulkán bármikor kitörhet. Az *újbeszél*-ben a béke mint a nyugalom és a normalitás állapota nem létezik. A kommunista párt jelszavai között mindig nagy szerepet kapott „a békeharc”, a „békéért vívott küzdelem”. Mind olyasvalami, amiért harcolni kell.

7 Françoise Thom: *La langue de bois*. Paris, 1984.

8 Friedrich Engels levele Walther Borgiushoz. London, 1894. január 25. In: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei* [a továbbiakban: MEM], 39. kötet. Kossuth, Budapest, 1979, 200–202.

Innen ered a „visszafordíthatatlan” változások emlegetése is. Minthogy minden állandó mozgásban van, fontos, hogy az ideológia diadala rendre érvényesüljön a valóság felett. Így aztán a haladó erők folyton „visszafordíthatatlan változásokat” idéznek elő, a reakciós erők pedig kudarcot vallanak ellentmondásos és merőben „nosztalgikus” törekvésükben, hogy átmentsék a pusztulásra ítélt társadalmi rendet.

Sok, eredetileg kifogástalan szó is *újbeszéllé* válik, amikor – a tapasztalati tényekre való tekintet nélkül – megbélyegzésre vagy dicsőítésre használják. Egyetlen más szóra sem illik jobban ez a megállapítás, mint a „kapitalizmus” főnévre, amikor arra használják, hogy a szabad gazdaságot a rabszolgaság és a kizsákmányolás terepeként ábrázolják, és mint ilyet megbélyegezzék. Nem kell egyetértenünk Marx *Tőkéjének* központi téziseivel ahhoz, hogy elismerjük a tőke jelenlétét a gazdaságban, ahogy az olyan gazdaság sem leírhatatlan képtelenség, amelyben a tőke igen jelentős része magánemberek kezében van. Ilyen esetekben a „kapitalizmus” szó leír valamit, ami idővel annak rendje és módja szerint valamilyen elmélet építőeleme lehet, vagy nem lehet. De az olyan frázisokban, mint „a kapitalizmus válsága”, a „kapitalista kizsákmányolás”, a „kapitalista” és így tovább, varázsigeként szerepel. Annak a közgazdasági megfelelője, amit Hruscsov kiáltott világgá az Egyesült Nemzetek szószékéről: „El fogjuk temetni önöket!”⁹ Amikor a szabad gazdaságokat „kapitalistának” nevezik, egyfajta megszűntető ráolvasás zajlik.

9 Valójában Moszkvában, vezető külföldi diplomaták előtt. <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/241733-Aford>.

A párbeszéd során alkalmazott fogalmak normális esetben abból a szükségletből fakadnak, hogy kompromisszumra jussunk, egyezséget kössünk, összehangoljuk cselekedeteinket olyasvalakkal, akik nem értenek egyet velünk, nem osztják vonzalmainkat, de akiknek ugyanúgy szükségük van térre, mint nekünk. Az ilyen fogalmaknak édeskevény közük van vagy egyáltalában nincs közük a forradalmi baloldal sémáihoz és terveihez. Azért nincs, mert lehetővé teszik, hogy változtassunk az irányon, hogy ejtsünk egy-egy célt és másikat válasszunk helyette; hogy módosítsuk módszereinken és egyáltalán, arról a bizonyos rugalmasságról tegyünk tanúbizonyságot, amely nélkül végső soron nincs tartós béke.

A magamfajta értelmiségi elégedetten és tiszta lelkiismerettel morfondírozhat a padlásszobájában a „tőkésosztály likvidálásáról”, ám a földszinti üzletbe lépve már ajánlatos másképp beszélnie. Az asszony a pult mögött csak a szó valamilyen nagyon távoli értelmében tekinthető a tőkésosztály tagjának. Ha mégis annak minősítem, az bűvészkedés a szavakkal: azért nevezem így, mert hatalmat akarok szerezni fölötte. Csakhogy, ha emberi minőségében állok szemben a boltossal, akkor le kell mondanom nagyra-vágyó hatalmi szándékaimról, és el kell fogadnom, hogy neki is joga van hallatni a hangját. Nyelvhasználatomban helyet kell szorítanom az ő hangjának is, vagyis olyan nyelven kell szólnom hozzá, amely lehetővé teszi az esetleges konfliktusok feloldását; amelyben helye van a megállapodásnak, például arról, hogy különbözőek vagyunk. Megjegyzéseket teszek az időjárásra, morgolódok a politikával kapcsolatban, „elűtöm az időt”, és beszédemmel rugalmasabbá és kellemesebbé teszem a valóságot. A valóságot tagadó *újbeszél* viszont megkeményíti a valóságot, mert idegenné

és ellenállóvá változtatja, olyasmivé, amivel meg kell küzdeni, amit le kell győzni.

Padlásszobámat alkalmasint azzal az elhatározással hagyom el, hogy az első dologom lesz tenni valamit a tőkésosztály likvidálásáért, amiről oly sokat olvastam marxista tankönyveimben. Igen ám, de tervem hajótörést szenved, amikor a kiszemelt áldozattal szóba elegyedem. Mert mielőbb megpróbálom véghez vinni e tervet, és azon a bizonyos nyelven szólni, ugyanazt a hatást váltom ki, mint Aesopus meséjében a szél, amely versenyre kél a nappal, hogy melyikük veszi le előbb a vándor köpönyegét. A hétköznapi beszéd melenget és lággyá tesz. Az *újbeszél* megdermeszt és megkeményít. A hétköznapi beszéd saját forrásából meríti azokat a fogalmakat, amelyek az *újbeszél*ben tilalmasak: tisztességes–tisztességtelen; igazságos–igazságtalan; jog–kötelesség; becsületes–becstelen; törvényes–törvénytelen; enyém–tiéd. Amikor szabadon érvényesülhetnek a természetes megkülönböztetések, amikor megosztjuk másokkal érzelmeinket, véleményünket, javainkat, akkor olyan társadalmat hozunk létre, amelyben a rend spontán, nem pedig tervezett; amelyben a javak egyenlőtlen eloszlása a „láthatatlan kéz” műve. Az *újbeszél* nemcsak egy tervet kényszerít az emberekre, hanem egyúttal kiküszöböli az olyan beszédet, amelynek révén az emberek terv nélkül is boldogulhatnak. Az igazságosság fogalma sohasem úgy jelenik meg benne, mint ami az emberek dolga – kizárólag „társadalmi igazságosság” gyanánt. Az a fajta „igazságosság”, amit egy terv kényszerít ki, és amely szükségképpen megfosztja az egyéneket a tisztességes piaci műveletek révén megszerzett dolgoktól. A következőkben olyan szerzőkről lesz szó, akik szinte egytől-egyig úgy gondolják, hogy a kormányzás azon dolgok

konfiskálásának és újraelosztásának művészete, amelyekhez elvben minden polgárnak joga van. A kormány e felfogás szerint egy olyan rend létrehozója és irányítója, amit felülről elrendelt jogszabályok révén kényszerítenek az emberekre, nem pedig olyan társadalmi rendből fakad, amit önkéntes egyezségeink sora, illetőleg önmagunk és embertársaink elszámoltathatóságának természetes igénye hozott létre.

Az értelmiségiek természetes vonzalmat éreznek a tervezett társadalom iránt, mert azt hiszik, hogy ők fogják azt vezetni. Így aztán megfélemlenek arról, hogy igazi társadalmi párbeszéd akkor zajlik, amikor az emberek ügyes-bajos dolgaikat igyekeznek megoldani, és aprólékos munkával próbálnak megegyezni egymással. Az igazi társadalmi párbeszéd messziről kerül a „visszafordíthatatlan változásokat”, sőt, minden megoldást kiigazíthatónak tekint. Beleszólást enged azoknak, akiknek az egyetértésre számít. Éppen ebből táplálkozik az angol jogrendszer, a Common Law, valamint a britek szuverenitását megtestesítő parlamenti intézmények.

A későbbiekben többször szembesülünk majd a baloldali gondolkodók által gyakorolt *újbeszél*lel. Amikor a konzervatívok és a régvágású liberálisok tekintélyt, kormányzatot és intézményeket emlegetnek, a baloldaliak hatalomról és uralomról beszélnek. A törvény és a hivatalok csak marginális szerepet játszanak a politikai életről alkotott baloldali elképzelésekben; annál nagyobb szerep jut bennük a társadalmi rend alapegységeiként felfogott osztályoknak, erőknek és a különféle ellenőrzési módoknak. Valamint az ideológiának, amely misztikus ködbe burkolja, és megóvjá a dolgokat attól, hogy megítélhessük őket. Az *újbeszél* afféle szüntelen „harcnak” állítja be a politikai folyamatokat, amit a legitimitás és az állampolgári lojalitás

fikciója mögé rejtenek. Hámozzuk le az ideológiát, és máris szembe találjuk magunkat a politika „igazi lényegével”. Az pedig nem más, mint a hatalom, illetve a törekvés, hogy megdöntsék.

Ezért aztán az e lapokon bemutatott gondolkodók elméleteiben az általunk ismert politikai élet szinte semmilyen szerepet nem kap. A parlament és a hozzá hasonló intézmények, a bíróságok, a spirituális hangoltság, amit a templomok, a kápolnák, a zsinagógák és a mecsetek kifejeznek, az iskolák, a hivatásrendek, a jótékonyági egyletek, a klubok, a társaságok, a cserkészség és a cserkészvezető, a falusi sportversenyek, a futballcsapatok, a rézfúvósok és a vonósok, a kórusok, a színjátszó csoportok, a bélyeggyűjtő egyletek – mind-azok a szervezeti formák, amelyekben az emberek egyesülnek és amelyekben konszenzus alapján létrehozzák a tekintély és az engedelmesség mintázatait – Burke és Tocqueville sok-sok „kis osztaga” – ezek mind-mind hiányoznak a baloldali világképből. Ha jelen vannak is némelyeknél (ahogy jelen vannak például Gramscinál és E. P. Thompsonnál), akkor is érzélgős és politizált formában, hogy beilleszthetők legyenek a munkásság „osztályharcába”.

Ne lepődjünk meg azon, hogy a kommunistáknak, amint hatalomra jutottak Kelet-Európában, első dolguk volt, hogy e *kis osztagokat* lefejezzék. Kádárnak 1948-as belügyminisztersége idején sikerült egyetlen év alatt ötezret lefejeznie. Az *újbeszél*, amely a hatalom és a harc fogalmaival értelmezi a világot, azt sugallja, hogy minden olyan szervezet, amely nem áll az igaz vezetők ellenőrzése alatt, veszélyt jelent az államra. Márpedig, ha így viszonyulunk hozzájuk, akkor ez be is fog következni. Ha a szeminárium, a cserkészcsapat, a kórus tagjai csak a párt engedélyével találkozhatnak, akkor a párt automatikusan az ellenségüké válik.

Ezért aztán nem véletlen, hogy a balos gondolkodás oly gyakran eredményezett totalitárius rendszert. Az elvont társadalmi igazságosság hajhászásával együtt jár az a meggyőződés, hogy társadalmi valóságunk igaz lényegét a hatalmi harcok és az uralmi viszonyok fejezik ki, és hogy a megegyezés kultúrája, az örökölt intézmények és jogrendszerek, amelyek békét teremtettek közösségeinkben, mind a hatalom igaz természetét elrejtteni hivatott álca. Az a cél, hogy azt a bizonyos hatalmat megragadják és az elnyomottak felszabadítására használják, a társadalmi javakat pedig az igazságos terv követelményei szerint osszák szét.

Az így gondolkodó értelmiségiek eleve kizárják a kompromisszum lehetőségét. Totalitárius nyelvük nem enged teret a tárgyalásnak, ellenkezőleg; az embereket egy bűnös és egy ártatlan csoportra osztja. A *Kommunista kiáltvány* szenvedélyes nyelve mögött, a marxi munka-érték-elmélet áltudománya és az emberi történelem osztályalapú értelmezése mögött ugyanaz az érzelem sejlik fel: sértettség azokkal szemben, akik a dolgokat irányítják. Ezt a sértettséget racionalizálja és nagyítja fel annak bizonygatása, hogy a tulajdonosok „osztályt” alkotnak. Ez az elmélet azt hirdeti, hogy a „tőkés” osztály minden tagjának ugyanolyan az erkölcsi identitása, mindnek rendszeres a hozzáférése a hatalom emeltyűihez, és közös előjogaik is vannak. Sőt, mindezen jó dolgokat a proletariátus kizsákmányolása révén szerezték meg és birtokolják. A proletariátusnak pedig nincs egyebe a munkájánál, és ezért mindig is ki fogják forgatni a jussából.

Ez az elmélet nemcsak azért volt hatásos, mert a sértettséget nagyította fel és legitimálta, hanem azért is, mert a rivális gondolatokat „puszta ideológiának” tudta beállítani. Ez szerintem a marxizmus legagyafúrta vonása: hogy tudniillik tudománynak tudta eladni

magát. Marx megkülönböztette az ideológiát és a tudományt, és arra vállalkozott, hogy önnön ideológiájáról kimutassa: az maga a tudomány. Sőt, Marx azt állította, hogy a tudomány rácsfol ellenfeleinek hiedelmeire. A „burzsoá” gondolkodók, mint például Montesquieu és Hegel elméletei a jogállamról, a hatalmi ágak szétválasztásáról, a tulajdonjogról és más hasonlókról, a marxista osztályszemlélet szerint nem az igazság kiderítésének, hanem a hatalom megragadásának eszközei – a burzsoá rend haszonélvezői ezek révén igyekeztek megtartani előjogaikat. Miután pedig kimutatta, hogy ez az ideológia csupán önigazoló alibi, az osztályelmélet jogot formált arra, hogy önmagát a tudományos objektivitással azonosítsa.

A marxista gondolatnak ez a vonása egyfajta teleologikus trükk. Ugyanezzel találkozhatunk Foucault-nál az *episztémé* fogalmában, amely Marx ideológiaelméletének modernizált változata. Az osztályelmélet hamisítatlan tudomány, ha pedig egyszer így állunk, akkor a burzsoá politikai gondolkodás merő ideológia. És ha egyszer az osztályelmélet leleplezi a burzsoá elmélet ideológia-jellegét, akkor nyilván tudomány – és máris egy teremtményszó büvös körében találjuk magunkat. Sőt, azzal, hogy elméletét tudományos nyelvezetbe öltöztette, Marx egyúttal egyfajta beavatás-jelleget is kölcsönzött neki. Nem mindenki képes ugyanis ezen a nyelven beszélni. A tudományos elmélet így kirajzolja az elméletet megérteni és alkalmazni tudó elit határait. Igazolja az elit felvilágosult tudását és ezzel jogosultságát a kormányzásra. E vonása Eric Voegelin, Alain Besançon és mások bírálatait igazolja, amely szerint a marxizmus egyfajta gnoszticizmus, „tudással indokolt jogcím a kormányzásra”.¹⁰

10 Lásd Eric Voegelin: *Science, Politics and Gnosticism*. Washington, 1968;

A nietzschei felsőbbrendű ember göggyével nézve, ez a sérelmi indulat olyasvalaminek látszanék, mint az a bizonyos „rabszolgamorál”, az elszegényedettek elkeseredése, amely akkor támad fel, amikor az embereknek nagyobb örömük telik mások lerántásában, mint önnön felemelkedésükben. Egy másik nézőpontból azonban pontosabb képet kapunk. A sérelmi politika sem alanya, sem tárgya szempontjából nem jó. A társadalom mégiscsak arra való, hogy sérelem nélkül igazgassa társas életünket. Arra, hogy kölcsönösen segítsük és társnak tekintsük egymást, de nem úgy, hogy mindenki egyforma és ártalmatlanul középszerű legyen, hanem úgy, hogy mások együttműködését megnyerve éadjuk el apró sikereinket. Ha így élünk, olyan csatornákat hozunk létre, amelyeken keresztül a sérelemérzet magától elszivárog. Ilyen csatornák az általánosan elfogadott szokások, az ajándék, a vendégszeretet, a közös ima, a bűnbánat, a megbocsátás, a mindenkire érvényes törvény. Mármint, éppen ezek a csatornák dugulnak el kivétel nélkül a totalitárius erők hatalomra jutásával. A politikai életben a sérelem olyan, mint a testnek a fájdalom. Rossz érzés, de fontos, hogy érezni tudjuk – különben nem maradhatnánk életben. Nem szabad tehát bánkódnunk amiatt, hogy átérezzük sérelmeinket. El kell fogadnunk, mint az emberi létezés elkerülhetetlen velejáróját, olyasvalamit, amivel tudnunk kell bánni, akárcsak más érzéseinkkel, örömeinkkel és bánatainkkal. A sérelemérzet azonban nagy erőket is meg tud mozgatni, ha olyan irányba fordítják. Társadalmi üggyé válhat, és levetheti korlátait, amelyek közé általában szorítjuk. Akkor történik ez meg, amikor a sérelem érzése szem elől

Alain Besançon: *The Intellectual Origins of Leninism*. Oxford, 1981.

téveszti eredeti, konkrét célját, és az egész társadalom ellen fordul. Azt hiszem, ez történik, amikor baloldali mozgalmak kerekednek felül. Ilyen esetekben a sérelmi politika már nem válasz valaki érdemtelen sikerére, hanem egzisztenciális magatartássá válik: az olyan ember magatartásává, akit elárult a világ. Az ilyen ember nem a fennálló struktúrák keretén belül törekszik tárgyalásra, hanem totális hatalomra tör, hogy lerombolhassa a struktúrákat. Elvet minden kompromisszumot és vitát és minden olyan jogi és erkölcsi szabályt, amely a többi polgár szuverenitását tételezi és jogot ad az eltérő vélemények képviselőinek. Az ilyen ember az ellenség megsemmisítésére tör. Ellenségen nem egyes embereket, hanem egy egész osztályt, csoportot vagy etnikumot ért, amely mindeközéig ellenőrzése alatt tartotta a világot. És arra törekszik, hogy romboló gyűlölete megsemmisítse mindazon intézményeket, amelyek oltalmat nyújtanak vagy hangot adnak annak a bizonyos osztálynak.

Ez a magatartás nézetem szerint súlyos működési zavart okoz a társadalomban. Civilizációnk a reformáció óta több mint fél tucatszor élte át e működési zavart. Az e könyvben szereplő gondolkodókat vizsgálva, azt hiszem, új nézőpontból érthetjük meg e zavar mibenlétét – nemcsak valamiféle rosszul felfogott vallást vagy egyfajta gnoszticizmust látunk benne, mint más megfigyelők, hanem mindazon elvek elutasítását is, amelyeket elődeink hagytak ránk, a nyugati civilizáció örököseire. Goethe Mefisztójának szavait idézem, amikor önnön lényegét magyarázva így fogalmazott: *Ich bin der Geist der stets verneint* – én vagyok a szüntelen tagadás szelleme – az, aki a valamiből semmit teremt, és lebontja a teremtés művét.

A vizsgálódás tárgyául választott szerzőknél sokszor ismerhetünk rá erre az esszenciális negativizmusra. Ellenzéki hang az övék, kiáltás a létező ellen, a nem tudható nevében. Az 1960-as évek nemzedéke nem volt hajlandó feltenni azt az alapvető kérdést, hogy miképp egyeztethető össze a társadalmi igazságosság a felszabadítással. Kizárólag az olyan elméletek vonzották, bármennyire homályosak és megfejthetetlenek voltak is, amelyek igazolták szembenállását a fennálló renddel.¹¹

Az a generáció az értelmiség és a munkásosztály képzeletbeli szövetségében ismerte fel a lehetőséget arra, hogy az értelmiségi lét elnyerje jutalmát, és olyan nyelvet keresett, amely leleplezi és delegitimálja a „burzsoá” rendet fenntartó „hatalmakat”. Programjának lényeges eleme volt az *újbeszél*, mert ennek révén tudta pusztán harccá és uralom kérdésévé lefokozni azt, amit mások a hatalom gyakorlásához szükséges tekintélynek, törvényességnek és legitimációnak tekintettek. Amikor pedig Lacan, Deleuze és Althusser munkáiban az értelmetlenség-automata ontani kezdte az áthatolhatatlan mondatokat, amelyekből semmi sem volt érthető – már azon kívül, hogy kivétel nélkül mindegyik „a kapitalizmust” kárhoztatta –, úgy festett, végre-valahára semmi sem akadályozhatja meg, hogy a burzsoá rend elpárologjon, az emberiség pedig győzedelmesen bemeneteljen – a nagy semmibe.

11 Lásd Peter Collier–David Horowitz: *Destructive Generation: Second Thoughts about the Sixties*. Simon & Schuster, New York, 1989.

Sérelmi alapon brit módra: Hobsbawm és Thompson

Az angol olvasóközönség régi jó szokása, hogy hajlamos a történeszeket afféle idegenvezetőnek tekinteni az eszmék világában. Amint megalakulása után, a 20. század elején a Munkáspárt politikai erővé vált, H. G. Wells népszerű történetei, a Webbs házaspár és fábiánus társaik gondoskodtak róla, hogy a szocializmus szó egyúttal „haladást” is jelentsen. A történelemnek a szocialista üzenettel való újraírása egyfajta ortodoxiává vált a baloldalon – R. H. Tawney *Religion and the Rise of Capitalism* (A vallás és a kapitalizmus felemelkedése) című 1926-os írása brit értelmiségiek egész nemzedéke szemében számított alapműnek. Tawney úgy állította be a munkásmozgalmat, mint amely – a protestáns egyházakkal kéz a kézben – küzdelmet indított „a szerzés társadalma” ellen, amely társadalmat azonos című korábbi művében tett bírálat tárgyává. Arnold Toynbee, a nagynevű történész nevét viselte a Toynbee-terem, ahol a Munkásművelődési Egyesület, a WEA működött, s amely Tawney-nak is a székhelye volt William Beveridge barátjával, a jóléti állam egyik első ideológusával egyetemben. A munkáspárti történelem és a WEA a továbbiakban szétválaszthatatlan egységet alkotott, és brit baloldali értelmiségi körökben szinte dogmává vált, hogy az ember úgy foghat össze a munkásokkal, ha történelmet oktat nekik.

A brit újbaloldalt megalapozó történészek közül kettő emelkedik ki, mind írásaik kiválósága, mint pedig nagy hatású elkötelezettségük okán. Eric Hobsbawmot és E. P. Thompson egyaránt a kommunista mozgalom nevelte, amely a második világháború előtt és alatt oly

sokakat állított a saját oldalára. Mindketten tevékenyen támogatták a békemozgalmat, amikor ez volt a szovjet politika fő csapásiránya. Hobsbawm az elithez tartozott, és a tudományos világ elismert tagjának számított, Thompson viszont soha nem érezte jól magát a tudományos körökben, tiltakozásul el is hagyta a Warwicki Egyetemet, amikor 1971-ben piaci alapúvá tették annak működését. Thompson büszkén vallotta, hogy szabadúszó értelmiségi, valahogy úgy, ahogy Marx Károly volt egykor. Írásai folyóiratokban és röpiratként jelentek meg, fő műve pedig, *A brit munkásosztály létrejötte*, messze kívül esett az 1963-as megjelenése idején érvényes tudományos társadalomtörténelmi kánonon.

Hobsbawmot sok bírálat érte, nem annyira a kommunizmus iránti rokonszenve miatt, mint inkább azért, mert – hiába kerültek nyilvánosságra annak bűnei – makacsul hű maradt a párt-hoz. Tagsága csupán akkor szűnt meg, amikor már nem volt más választása: Nagy-Britannia Kommunista Pártja 1990-ben végül szégyenében feloszlott. Thompson ellenben 1956-ban lépett ki, éspedig a magyarországi szovjet bevonulás miatt, amit Nagy-Britannia Kommunista Pártja nem volt hajlandó elítélni. Hobsbawm akkor (a *Daily Worker* 1956. november 9-ei számában) támogatásáról biztosította a magyarországi történeseket, ámbár „nehéz szívvel”. A kommunista atrocitásokhoz nehéz szívvel nyújtott támogatása egészen 2012-ben bekövetkezett haláláig tartott, annak ellenére, hogy e magatartása meglehetősen árnyékot vetett jó hírére, és más kommunisták is egyre inkább elszörnyedve tekintettek az atrocitásokra. Története egyben azt is megmutatja, milyen messzire képes az ember a bűnnel való együttműködésben, ha az elkövetők baloldaliak. A jobboldalon elkövetett bűnökre nincs ilyesfajta feloldozás,

és ez fontos információ a baloldali mozgalmakról, amelyek a jelek szerint a vallásokhoz hasonló képességet fejlesztettek ki: képesek áldásukat adni a bűnökre és egyúttal gondoskodni a cinkosok tisztárlékiismeretéről.

Csakugyan, leginkább a vallás fogalmaival írható le az a delejes hatás, amit a kommunizmus gyakorolt a két világháború közötti fiatal értelmiségiekre. A cambridge-i kémek, Philby, Burgess, Maclean és Blunt árulása sok ember életébe került. Sok olyan európai hazafi kilétét fedték fel, akik egy demokratikus, vagyis nem kommunista jövő reményében szervezték a nációkkal szembeni ellenállást, Sztálin azonban az ő segítségükkel tudomást szerzett kilétükről, és „likvidálni” tudta kelet-európai terjeszkedésének legfőbb ellenfeleit.

A jelek szerint mindez a legcsekélyebb lelkiismeret-furdalást sem okozta a kémeknek, őket ugyanis kényszeres ellenszenv fűtötte hazájukkal és annak intézményeivel szemben. Egy olyan elithez tartoztak, amelynek tagjai úgy érezték, nincs joguk örökölt privilégiumaikhoz. Vallásos hévvel áhítoztak egy filozófiára, amely igazolja romboló rögeszméiket, és a kommunista párt éppen ezt nyújtotta nekik. Nem csupán doktrínát és elkötelezettséget, hanem valahova tartozást, a tekintély és az engedelmisség élményét is. Éppen azokat a dolgokat, amelyeket – abban a formájukban, ahogy megörökölték – a kémek nem voltak hajlandók elfogadni. Az illegális szervezetek újfajta közösséget teremtenek, egyúttal az őket alkotó földre szállt angyalokat is, akik a kizárólag a beavatottak által látható glóriával a fejükön közlekednek az egyszerű emberek között. A kommunista párt vonzereje azonban nem csupán e szabadkőműves kiválasztottságban rejtett. Doktrínája ragyogó jövőt ígért és egyben meg-

mutatta a hozzá vezető hōsi „harc” útját is. Az európai társadalom csaknem elpusztította magát az első világháborúban. Az emberek vesztesként kerültek ki belőle, úgy, hogy semmilyen kárpótlás nem jutott nekik az elszenvedett súlyos veszteségeikért. Az így felépülő valóságból kiábránduló fiatal értelmiségieknek felbecsülhetetlen érték volt az utópia. Végre volt valami, amiben hihettek. Éspedig éppen azért, mert nem volt benne semmi valóságos. Áldozatot és elkötelezettséget követelt; értelmet adott az emberek életének, mert olyan képletet ajánlott nekik, amely minden negatívumot pozitívrá változtatott, és minden rombolásnak építő értelmet adott. Az utópia utasításokkal látta el követőit. Pontos, kíméletlen, titkos, de a tekintély erejével felruházott utasításokkal, amelyek megkövetelték az egyéntől, hogy mindent áruljon el, ami az utasítás útjában áll – mindent és mindenkit. Ellenállhatatlan varázsa volt azok számára, aki bosszút akart állni egy olyan világon, amit nem voltak hajlandók megörökölni.

A kommunista párt nemcsak Nagy-Britanniában fejtett ki ilyen romboló hatást. Czesław Miłosz magával ragadó és felkavaró könyvében írja le, milyen sátáni hatalma volt a kommunizmusnak nemzedéke lengyel értelmiségére. Zártta tette őket minden ellenérvvel szemben, és sorra törölte el bennük a lojalitást minden iránt, ami polgártársaiknak drága volt: a család, az egyház, a haza és a törvényes rend iránt.¹² Francia és német írók, művészek és zenészek is e delejes hatás alá kerültek. A kommunista párt nem azért vonzotta őket, mintha a fennálló rend keretein belül bármilyen kézzelfogható

¹² Czesław Miłosz: *A rabul ejtett értelem* [1953]. Fordította Fejér Irén és mások. Európa, Budapest, 1992.

politikai megoldással vagy hihető cselekvési tervvel állt volna elő. Azért hatott rájuk, mert az értelmiségi osztály mély zavarodottságát vette célba – egy olyan világban, amelyben már nem lehetett valós dolgokban hinni.

A párt képessége, hogy a negatívot pozitívvá, az elutasítást megváltássá változtassa, éppen azt a lelki gyógymódot kínálta fel, amelyre a vallásos hitből és minden polgári vonzalomból kiábrándult embereknek szükségük volt. 1939-ben jól fejezte ki mindezt André Breton *Második szürrealista kiáltványa*: „Mindent ezután kell majd megtenni. Semmilyen eszköz nem maradhat kipróbálatlanul. Abban a törekvésükben, hogy elpusztítsák a családot, a hazát, a vallás eszméjét[...] [a szürrealisták] elhatározott szándéka, hogy alaposan kiélvezzék annak a fájdalomnak minden pillanatát, amelyet a polgári közönség ad elő nagy színészi képességekkel, a szürrealisták kitartó és elfojthatatlan ingere láttán, hogy vadak módjára kacagjanak, valahányszor elébük kerül a francia zászló, hogy undorodva hányjanak le minden papot és az »alapvető kötelességek« rangjára fokozzák le a szexuális cinizmus messzehordó fegyverét.”

Bármennyire gyermeketegnek tűnjék is e szöveg ilyen hosszú idő távlatából, mégis, nyilvánvaló, hogy segélykiáltással van dolgunk. Breton egy olyan hitrendszerre vágyik, amely új rendet és új betagozódási lehetőséget kínál – olyat, amely visszajára fordít minden rosszat, és pozitív önértékelést tesz lehetővé.

Hobsbawmnak több a mentsége, mint a kommunista párt által toborzott legtöbb újdondásznak. Alexandriában született zsidó szülőktől, gyermekkorában elárvelt, majd az őt örökre fogadó rokonoknál élt Berlinben. Később, legsebezhetőbb életkorában érte Hitler hatalomra jutásának traumája, Még éppen időben költözött

át új családjával Nagy-Britanniába. Gyökértelen és traumatizált fiatalember volt, akiből minden öröklött lojalitást kitörölt az élet, de aki mégiscsak szomjúhozott valamire, ami értelmet ad az életnek, és a fasizmus elleni harcban találta meg. Rendíthetetlen odaadásal csatlakozott a kommunisták ügyéhez, és egyre kereste, miként tudná a tudomány segítségével előre vinni.

Lehetetlen megmondani, és talán nem is érdemes firtatni, mennyi köze volt a Hobsbawm-féle kommunista értelmiségnek ahhoz a felforgató tevékenységhez, amit ma Philby, Burgess és Maclean körének számlájára írunk. Christopher Hill-lel, az angol polgárháború történetírójával kapcsolatban felmerült efféle gyanú – ő a háború sorsdöntő, utolsó két évében a Külügyminisztérium tisztviselője volt. Ez idő tájt Sztálin jó hasznát vette a londoni kémeknek, amikor nekilátott, hogy átvégye az uralmat Kelet-Európa fölött. Hill, aki később Oxfordban a Balliol College vezetője lett, a háború után Hobsbawm, Thompson és Raphael Samuel társaságában tagja volt kommunista párt oxfordi történelemsz csoportjának. 1952-ben Samuellaal együtt alapította a marxista történelemszemléletnek szentelt *Past and Present* című befolyásos folyóiratot. Munkájukba bekapcsolódott Ralph Miliband radikális szociológus, aki 1940-ben menekült át Belgiumból, és akinek lengyel apja a szovjet hadseregben harcolt hazája ellen az 1920-as lengyel-szovjet háborúban – amikor Lenin sikertelenül próbált hidat verni az orosz és a német kommunista mozgalom között.

Miliband aktív szerzője volt a *New Reasoner*nek, amit E. P. Thompson alapított 1958-ban. Ez a lap végül egybeolvadt az *Universities*-zel és a *Left Review*-val, így jött létre 1960-ban a *New Left Review* (lásd a hetedik fejezetben). Rokonszenvezett a nemzetközi szocialista

mozgalommal, de amennyire tudom, nem lépett be a Kommunista Pártba – még ha inkább pártolta is „a szocializmushoz vezető forradalmi utat”, semmint a parlamentit. 1951-ben belépett a Munkáspártba, de aztán csalódott, mint ezt 1982-ben megjelent, *Capitalist Democracy in Britain* (A kapitalista demokrácia Nagy-Britanniában) címmel írt vitriolos művében taglalja. A könyvben Miliband azt írja, hogy a brit politikai intézményrendszer elfogadásával a Munkáspárt valójában elfojtotta a munkásosztály hangját, vagyis hozzájárult, hogy lefojtsák azt az alulról jövő nyomást, amely másutt forradalomba torkollott. Egyszersmind, ha vonakodva is, elismerte, hogy a brit nép azért élhet a 17. század vége óta páratlanul tartós békében, mert a brit intézmények képesek korlátok között tartani az alulról jövő tiltakozást. Ha a „korlátok között tartani” kifejezés helyett azt íránk a mondatba, hogy „reagálni”, máris megtennénk az első lépést egy Miliband által elferdített nemzeti történelemértelmezésre adható jobboldali válasz felé.

Akármeekkora volt is a szerepük a kommunista politikában, ezeket a szerzőket egyvalami feltétlenül megkülönbözteti a cambridge-i kémektől és társutasaiktól: éspedig szellemi színvonaluk. A kommunizmusban olyan kísérletet láttak, amelynek célja, hogy Marx Károly műveit átültessék a gyakorlatba, a marxizmust pedig az első és egyetlen kísérletnek látták, amely arra törekszik, hogy a történelem tanulmányozását tudományos szintre emelje. Az, hogy ma érdeklődésünkre tartanak számot, elvlaszthatatlan attól a törekvéstől, hogy marxista fogalmakban írják át a történelmet, és közben a történelem értelmezését társadalompolitikai eszközzé tegyék.

Hobsbawm történeti műveinek egyetlen olvasója sem vonhatja ki magát olvasmányának hatása alól. Mély tudást tükröznek,

amelytől stílusuk eleganciája sem marad el, és Hobsbawm tudósi és írói tehetségét mutatja, hogy mind a brit Akadémia, mind a Királyi Irodalmi Társaság tagjának megválasztották. A modern világ létrejöttét taglaló négykötetes műve – *A forradalmak kora 1789–1848, A tőke kora 1848–1875, A birodalmak kora 1875–1914 és A szélsőségek kora: A rövid 20. század története* – figyelemre méltó összefoglalás, és csak negyedik kötetében félrevezető. Ez utóbbiban részben baljós, részben bogaras fejtegetésekben próbálja fehérre mosni a kommunista kísérletet és minden rosszért a „kapitalizmust” felelőssé tenni. Hobsbawm-nak az ipari forradalomról és a birodalmi terjeszkedésről szóló munkája – *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day* (Ipar és birodalom: 1750-től a mai napig) – joggal lett tananyag a tárgykörben, s nyomták újra szinte minden évben 1968-as első megjelenése óta. Saját módszeréről Hobsbawm azt írta, hogy „elképzeltetlen komoly történeti vita, amely ne utalna vissza Marxra, pontosabban ne ugyanazokból a feltételezésekből indulna ki, mint ő. És ez alapvetően materialista történetfelfogást jelent.”¹³ Minden más előtt ennek a követelménynek a vizsgálatával kellene kezdeni a vizsgálódást azzal kapcsolatban, hogy miképp értékelendő, amit Hobsbawm tett hozzá szellemi életünkhöz.

Marx „materialista” történetfilozófiája válasz volt Hegelre, aki szerint az emberi társadalmak fejlődését tagjainak a vallásban, az erkölcsben, a törvényekben és a kultúrában megnyilvánuló tudata hajtja előre. Nem úgy van az – hangzott Marx közismert válasza. „Nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét határozza meg a

¹³ Eric Hobsbawm: *A történelemről, a történetírásról* [1997]. Fordította Göbölös Magdolna és Pálvolgyi Lídia. Napvilág, Budapest, 2006, 43.

tudatot” (*A német ideológia*). Az élet nem a gondolatok birodalmában zajló tudatos folyamat, hanem a szervezet szükségleteiben gyökerező „anyagi” valóság. A társadalmi élet alapja ugyancsak anyagi természetű; ide tartozik a javak termelése, elosztása és cseréje. A gazdasági tevékenység az „alap”, amelyen a társadalmi „felépítmény” nyugszik. A „gondolati” vagy „lelki” tényezők, amelyeket oly gyakran a történelmi változások kiváltó okainak látszanak, így a vallásos mozgalmak, a jogrendszerben bekövetkező újítások, a helyi közösségek önismerete és kultúrája, sőt még a nemzetállam identitását alakító intézmények is, pusztán az anyagi termelés melléktermékeinek tekintendők. Az emberi társadalmak azért fejlődnek, mert a termelőerők növekednek, ezzel újabb és újabb forradalmak igényét támasztják a tulajdonviszonyokban. Így haladt a történelem a rabszolgaságtól a feudalizmusig és tovább. A társadalmi felépítmény változásai a termelési szükségletekre és lehetőségekre adott válaszok, valahogy úgy, ahogy a fajok alkalmazkodnak az evolúciós nyomáshoz. A társadalmi tudat pedig, így a vallás és a jogrendszer, ennek, a végső soron a gazdasági növekedés törvényei által szabályozott folyamatnak az eredményei.

Hogy mindennek mi értelme, az izgalmas kérdés, és tudomásom szerint mindezidáig egyetlenegy gondolkodó adott rá elfogadható választ, és pedig G. A. Cohen, a *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Marx Károly történetfilozófiájának védelmében) című mű szerzője.¹⁴ De a lényeg néhány példával megragadható. Vegyük azt, hogy miként változott a földhöz való jog a 19. századi Angliában.

¹⁴ Gerald A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton University Press, Princeton, 1979.

Az új törvények lehetővé tették az élethosszig tartó haszonbérletek zavartalan eladását, így aztán a gyárak és a bányák új területeket tudtak birtokba venni. Ez jó példa arra, hogy a gazdasági erők mély változásokat idézhetnek elő a tulajdonviszonyokban, és arra is, hogyan ment át a kezdeményezés a földtulajdonos arisztokrácia kezéből a felemelkedő középosztály kezébe. Vagy vegyük a regény műfajának kialakulását a 18. század második felében. Az új műfaj a felemelkedő társadalmi osztályok önképének alakításában játszott fontos szerepet, és a szabadság és a személyes felelősség eszméjét hintette el a tulajdonos osztály tagjai körében. Ez az eset arra példa, hogy a gazdasági rend alapvető változásai új művészi formát hívnak életre. Avagy vegyük a 19. század különféle választási reformjait. Az volt a rendeltetésük, hogy megszilárdítsák a tulajdonos osztályok hatalmi helyzetét, és gondoskodjanak érdekeik védelméről a törvényhozás révén. Ez a példa azt mutatja, hogy a gazdasági szükségletek hatására miként állnak be változások a politikai intézményrendszerben.

Minden hasonló esetben azt tapasztaljuk, hogy a termelők szükségletei olyan intézményeket és kultúrát követelnek ki, amelyek a termelőerők növekedését segítik elő. A termelőerők növekedése a kiindulópont. Ezzel magyarázhatók ugyanis mindazok a társadalmi változások, amelyek erre az igényre válaszul következnek be. Az intézmények és a kultúra különféle formái azért léteznek, mert támogatják a gazdasági viszonyokat – valahogy úgy, ahogy a ház teteje is nélkülözhetetlen a tetőt tartó falak szilárdságához. A termelési viszonyok pedig lehetővé teszik a termelőerők számára, hogy a technológiai és a demográfiai változásra reagálva növekedjenek.

Egy dolog azonban azt állítani, hogy az intézmények azért jönnek létre, mert hasznosak, és egészen más, sőt leegyszerűsítés kijelenteni, hogy azért tűnnek el, mert nem hasznosak. Amikor a brit örökösödési jog akadályozta a természeti erőforrások kiaknázását, gazdaságilag károssá várt. Sokan követelni is kezdték a törvény-módosítást. De ebből nem következik, hogy az eredeti törvény azért született meg, mert gazdaságilag hasznos volt. Az is lehetséges, sőt így is történt, hogy családok és dinasztiák követelése nyomán született meg. Ráadásul társadalmi intézmények annak ellenére is fennállhatnak, hogy gazdaságilag károsak, mert lehet, hogy más területen hasznos szerepet töltenek be, vagy egyszerűen csak azért, mert élvezik a közösség bizalmát, és az emberek a sajátjuknak tekintik őket. A Tokugava-sógunátus például gazdaságilag elszigetelte Japánt, diszfunkcionális volt tehát, mégis fennállt 1641-től egészen 1853-ig. Pedig akadályozta a nemzetközi kereskedelem fellendülését, holott később Japán attól lett gazdag ország. Funkcionális volt viszont más szempontból. Olyan hosszú békét teremtett Japánban, amely párját ritkítja a nemzetek történelmében, és elősegítette a szeretteink elvesztésére oly erős vigaszt nyújtó sintoista kultúra fejlődését.

Végül is miben áll tehát a marxista történetfilozófia? Nem vitás, hogy a társadalmat és a gazdasági életet kapcsolatok sűrűn szőtt hálójá fűzi egybe. De hogy melyik az ok, és melyik az okozat, az nem állapítható meg, mert erre nézve nem lehetséges kísérleti bizonyítás. Így tehát a marxista történetfelfogás végső soron nem annyira magyarázattal szolgál, mint inkább máshová helyezi a hangsúlyt. Ahol mások a törvényt, a vallást, a művészetet, a családi életet tanulmányoznák, a marxisták az „anyagi” valóságra – az élelmiszerek,

a házak, a gépek, a bútorok és a közlekedési eszközök előállítására összpontosítanak. Meglehetősen szelektíven értelmezve a tényeket, az benyomás keletkezhet bennünk, hogy az anyagi javak termelése a társadalmi változás valódi motorja, hiszen ezek nélkül más javak sem léteznének. Ez a gondolat persze hasznos lehet bizonyos fontos tények feltárásában, de távolról sem elegendő okozati összefüggések felállításához. Ráadásul kifejezetten félrevezető leírását adja a modern kori történelemnek, amelynek során a jogi és a politikai újítások gyakran éppannyira okai voltak a gazdasági változásnak, mint következményei.

A marxista történészek Hobsbawm-féle nemzedéke szempontjából ennél is érdekesebb az osztályszempont. És ahogy majd a Perry Andersonról szóló részben látni fogjuk (lásd a hetedik fejezetet), ezek a történészek a megrázkódtatásokat és a lázadásokat emelik ki a történelemből – abban a reményben, hogy így bizonyíthatják, mennyire az „osztályharc” adja a gyúanyagot a társadalmi és politikai forrongáshoz. Ebben az összefüggésben Marx különbséget tett „magánvaló” és „magáért való” osztály között. A tőkés rendszerben a proletariátushoz tartoznak mindazok, akik nem tudnak felajánlani mást, mint a munkaerejüket. A proletárok objektív okokból alkotnak osztályt, tudniillik mert közös gazdasági érdekeik vannak – kivált abban, hogy lerázzák a „bérrabszolgaság” láncát, és megszerezzék az ellenőrzést a termelőerők fölött. Az egymással szemben álló érdekekből születik az „osztályharc”, még ha a résztvevők ennek talán nincsenek is egészen tudatában.

Az embereknek nemcsak hogy vannak gazdasági érdekeik, hanem ennek olykor tudatában is vannak. Érdekeik felismerése után bonyolult magyarázatokat dolgoznak ki arról, hogy miért

jogosak az igényeik és miért jogos vagy igazságtalan a társadalmi helyzetük. Valahányszor ez megtörténik, és valahányszor kialakul a közös gazdasági érdek közös tudata is, létrejön a „magáért való” osztály, és a marxi értelmezésében ez az első lépés a forradalom felé.

Mindez igen költői és izgalmas. Ámde igaz-e? És ha igaz, következik-e belőle újfajta történetírás? Hobsbawm, Thompson, Hill, Samuel és Miliband mindkét kérdésre igennel válaszoltak. Következésképp nekiláttak, hogy osztályharcok történetévé írják át a britek történelmét. A hangsúlyt ennek megfelelően mindvégig a feltörekvő középosztályok anyagi javaira és társadalmi előnyeire, valamint a munkások elnyomorodására és megaláztatására helyezték. Tipikus példa erre, Hobsbawm összefoglalása IV. György király uralkodásáról. Miután hosszasan gúnyolódik a vidéki arisztokrácia vadászatból, lövöldözésekből és magániskolai tanulmányokból álló életmódján, így folytatja: „Ugyanilyen békés és virágzó életet éltek a vidéki arisztokrata társadalom magasabb és alacsonyabb rangú, nagyszámú elősködői. A vidéki és kisvárosi hivatalnoksereg, valamint a nemesség és a dzsentri beszállítói, továbbá az álmatag, korrupt s a hagyományos szakmáknak az ipari forradalom előrehaladtával egyre reakciósabb képviselői. Az egyházat és az angol egyetemeket elkényelmesítették és kipárnázták a bevételeik, előjogaik és visszaéléseik, valamint a főnemességgel fenntartott jó kapcsolataik, és inkább elméletben léptek fel a korrupció ellen, semmint a gyakorlatban. Az ügyvédek és az úgynevezett közhivatalnokság mentes volt minden reformtól és megújulástól”.¹⁵

15 Eric Hobsbawm: *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*. Harmondsworth, Penguin, 1969, 81.

Van ebben igazság, nem vitás. De az osztályharc nyelvbe van burkolva, az pedig nem enged teret sem a szóban forgó emberek, sem pedig a rendszer védelmének. Ugyanezzel az erővel az említett „élősködőket” kereskedőknek, árusoknak is nevezhetnénk, a „reakciós” szakmák képviselőit pedig tanároknak, orvosoknak, üzletkötőknek, akik minden hibájuk ellenére is gondoskodtak arról, hogy a 19. század nemzedékei továbbadják a társadalmi tőkét. Mint minden korban, csak kellett, hogy legyen egy pár rendes ember is közöttük, némelyik akár a korrupciónak is ellenállhatott. Hobsbawm elismeri, hogy az egyházban erőteljesen bírálták a korrupciót, de azzal intézi el a dolgot, hogy ez a bírálat következetesebb volt elméletben, mint gyakorlatban. Ami az ügyvédek és a közhivatálnokokat illeti, ők nem kapnak szót. A 19. századi Nagy-Britannia híres a rendkívüli társadalmi mobilitás lehetőségéről. Sir Robert Peel, a későbbi miniszterelnök apja például egyszerű parasztból lett iparmágnás, ennek ellenére az egész korszak kíméletlen elbánásban részesül, és már-már az is az osztályrendszer bűnének számít, hogy egyesek érvényesülni tudtak.

Az újonnan létrejövő munkásosztály ábrázolása is egyoldalú, de éppen ellenkező előjellel. Az ipari forradalom lerombolta a hagyományos világot, az egykori „erkölcsös gazdaságot” – ahogy E. P. Thompson írta később. A proletárokat a frissen felépülő nagyvárosokba zsúfolták, és szerzőink minden pillanatban emlékeztetnek minket arra, hogy „az emberi társadalmon kívül rekedtek”, s arra ítéltettek, hogy – a liberális közgazdászok terminológiája szerint – *piaci bérért* dolgozzanak. Ami pedig nem volt egyéb, mint a legalacsonyabb árfolyam, amin a munkát pénzre lehetett

váltani. A szegénnytörvény¹⁶ pedig nem azért óvta meg őket munkanélküliség esetén az éhhaláltól, hogy segítsen a szerencsétleneken, hanem sokkal inkább azért, hogy megbélyegezze a társadalom nyilvánvaló és el is ismert kudarcának elszenvetőit.”¹⁷

Működtek ez idő tájt *baráti társaságok* és építőtársaságok, amelyek lehetővé tették a munkásoknak, hogy lakástulajdonossá és egyben a középosztály tagjaivá is váljanak. Működtek *gépészeti intézetek*, amelyeket a középosztály jótékony tagjai hoztak létre, hogy iskolai képzéshez juttassák a teljes munkaidőben dolgozókat. Ekkor alakultak meg a *munkáskönyvtárak*, a *bányászzenekarok* és születtek meg a *gyáripari törvények*, amelyek egymás után vetettek véget az iparosítás során elterjedő visszaéléseknek. Hobsbawm azonban mindezeket egy kézlegyintéssel intézi el, mert szerinte nem a jótékonyság táplálta őket, hanem az az egyszerű cél, hogy folytatni lehessen a kizsákmányolást.

Így aztán Hobsbawmnak sikerül a munkásosztály ellen vívott „osztályharc” megnyilvánulásaként beállítania azt a kétségkívül nem fájdalommentes folyamatot, amelynek során társadalmi és politikai intézményeink alkalmazkodtak az ipari forradalomhoz. Az olyan esetekben pedig, amikor a tények közvetlenül cáfolják a marxista értelmezést, egyszerűen megpróbálja kikerülni őket. Mint közismert, Marx megjövendölte például, hogy a kapitalizmusban csökkenni fognak a bérek, mivel a munkások kénytelenek lesznek egyre súlyosabb feltételeket elfogadni a béralkuban, hogy hozzá-

¹⁶ Angliában az újkor kezdete óta voltak törvények a nyomorgók megsegítéséről, de az 1834-es *Poor Law* közmunkaházak és segélyek centralizált rendszerét teremtette meg. – *A ford.*

¹⁷ Uo. 88.

juthassanak bérrabszolga státuszukhoz – mást ugyanis nem ajánl nekik a piac. A kutatás egyértelműen rációfól erre az előrejelzésre: kimutatja, hogy az ipari forradalom idején kevés megszakítással szakadatlanul növekedtek a bérek és emelkedett az életszínvonal.¹⁸ Hobsbawm, ahelyett, hogy elfogadná a tényeket és ennek megfelelően átírná a történetet, zárójelbe teszi az egészet, mintha nem akarná, hogy megfertőzze hitének tisztaságát: „Hogy valójában súlyosbodott-e (a munkások anyagi) helyzete, az történész körökben heves vita tárgya, de borús választ sugall maga a tény, hogy a kérdés egyáltalán felmerülhet: olyankor ugyanis senki sem állítja komolyan, hogy a viszonyok romlanak, amikor nyilvánvalóan nem ez a helyzet, például az 1950-es években.”¹⁹

Más szóval, ha az ember történész, elég megnéznie, mit mondanak az emberek, nem kell ennél tovább mennie, hogy eljusson az igazsághoz.

Dramába illesztve kétségkívül érdekesebbek és emlékezetesebbek is a tények, és ahol a történetírásnak napi politikai tétje van, ott a szóban forgó darab a mai életünk drámája. Azt állítani azonban, hogy ez az eredmény új, tudományos és elméleti alapokra épül, szemben a nemzeti fejlődés és intézményes reformok korábbi elbeszéléseivel, kifejezetten minden alapot nélkülöz. A marxista történetírás az osztályt helyezi mindenek fölé, és ebben a szellemben írja át a múltat. A felsőbb osztályokat démonizálja, az alsókat pedig romantikus színben tünteti fel.

18 Peter H. Linder–Jeffrey G. Williamson: English Workers Living Standard During the Industrial Revolution: A New Look. *Economic History Review* 36 (1983), 1–25.

19 Uo. 91.

Amikor Hobsbawm az „osztályharc” marxista sémája alapján írja át a történelmet, egyben félresöpör mindent, ami az embereket nem saját osztályukhoz fűzi (ahogy a marxista elmélet megkövetelné), hanem nemzetükhöz és annak hagyományaihoz. Az osztály azért vonzó fogalom e történészek számára, mert olyasmit jelöl, ami elválaszt bennünket. Aki a társadalmat osztályszempontból nézi, arra programoz minket, hogy ellenségeskedést lássunk mindenfajta intézmény mögött, amit az emberek éppen az ellenségeskedés kordában tartására hoztak létre. A nemzet, a jog, a hit, hagyomány, a szuverenitás eszméi azokat a dolgokat jelölik, amelyek egyesítenek bennünket. Ezekben a fogalmakban gondolkodva alapvető együvé tartozásunkat igyekszünk artikulálni, amely az osztályhelyzet, a társadalmi státusz és a gazdasági szerep diktálta társadalmi rivalizálást egyaránt enyhíti.

A baloldal szempontjából létfontosságú művelet ez tehát, s Hobsbawm kétségkívül kitüntette magát benne, amikor kimutatta, hogy ezek az egyesítő intézmények valamiképp mégiscsak illuzórikusak, és nem fejezik ki a társadalmi rend semmiféle tartós vagy alapvető vonását. Marx nyelvén szólva, az osztály fogalma tudományos, a nemzet fogalma ideologikus. A nemzet eszméje és hagyományai annak az álcának részei, amit a burzsoázia húz a társadalmi világra, hogy félrevezető képet kapjunk róla.

Nations and Nationalism since 1780 (A nemzetek és nacionalizmus 1780 óta) című művében Hobsbawm azt igyekszik kimutatni, hogy a nemzetek korántsem olyan természetes képződmények, mint amilyennek feltűntetik magukat. Sokkal inkább afféle művi termékek, melyek célja, hogy gondoskodjanak valamely uralkodó politikai rendszer iránti lojalitásról. A Hobsbawm és Terence Ranger által

szerkesztett *The Invention of Tradition* (A kitalált hagyomány) című tanulmánykötetben²⁰ szerzők egész sora fejtegeti, hogy számos hagyomány, szertartás és az etnikai identitást felmutató szimbólum mind-mind újkeletű, és valamennyinek az a célja, hogy az emberek valamilyen ősi múltat képzeljenek maguknak, amely különleges állandósággal ruházza fel a társadalmi kötelékeiket. E két könyv „a kitalált múltnak” szentelt növekvő terjedelmű irodalom része, amelyhez olyan klasszikus művek is tartoznak, mint Benedict Anderson könyve, az *Elképzelt közösségek: gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről* vagy Ernest Gellner műve, *A nemzetek és a nacionalizmus* (eredetileg mindkettő 1983-ban jelent meg).

A marxista szakirodalom minden kétséget kizáróan megállapította, hogy ha egyszer az emberek múltjuk tudatára ébrednek és igényt támasztanak kollektív birtokba vételére, akkor nem empirikus történészek és társadalomstatistikusok módjára fognak gondolkodni. Hanem úgy, mint a próféták, a költők és a mítoszteremtők, vagyis mai identitásukat vetítik vissza őseikre, hogy aztán maguknak követelhessék a múltat. Csakhogy mi következik ebből? Pontosan ugyanennek a folyamatnak vagyunk tanúi Hobsbawm, Thompson és Samuel történelmi műveiben, csak ők nem a mai nemzettudatot vetítik vissza a múltba, hanem a mai osztálytudatot. Amikor az újbaloldal a nemzetet és a nemzeti identitást támadja, végső soron arról tesz tanúbizonyságot, hogy nem képes komolyan venni saját szellemi örökségét. Marx éppen azért különböztette meg a „magánvaló” osztályt a „magáért valótól”, mert azt gondolta, hogy

20 Eric Hobsbawm–Terence Ranger: *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

a modern társadalmak osztályszerkezete már jóval azelőtt kialakult, mintsem az emberek tudatára ébredtek volna. Hobsbawm leírása az ipari forradalomról jó példája annak, miként keltsük azt a benyomás az olvasóban, hogy egy régóta zajló „harci” hagyomány folytatója. E hagyomány pedig kapcsolatot teremt a mai kor profeszszora és az üzemi balesetek áldozatainak sírhalma között, s eközben megdicsőül az e hagyományt a korábbi időkől kiolvasó történetíró.

Ugyanígy megkülönböztetendő az „önmagában való nemzet” az „önmagáért való nemzettől”. Az utóbbi természetesen újkori találomány, a hosszú időn át alakuló és a mai körülményekre reflektáló tudat megnyilvánulása. De ettől a nemzet iránti lojalitás egyáltalán nem lesz inkább képzelt valami, mint az osztályszolidaritás, amit Hobsbawm és mások olyannyira a szívükön viselnek. A nemzettudat korai változatával már Shakespeare történelmi darabjaiban is találkozunk, de a nemzeteszme csak a napóleoni háborúk idején indul virágzásnak, s később ez egyesíti a briteket a náci Németország elleni háborúban.²¹ A náciizmus hatalmának tetőpontján ezen „önmagáért való” nemzet számára az összefogás sokkal valóságosabbnak bizonyult, mint a proletariátus nemzetközi szolidaritása – amelyről viszont az derült ki, hogy nem több értelmiségi álomnál.

Könnyű kitalált dolognak minősíteni és így elvetni a hagyományokat, ha olyan hagyományokra szorítkozunk, amelyeket a Hobsbawm és Ranger köré tömörülő szerzők elemeztek. A skót néptánc és szoknya, a Lord Mayor körmenete, a kilenc bibliai lecke és kilenc szent ének karácsonyi szokása vagy a megyei regimentek különböző

21 Shakespeare idejében a nemzettudat elsősorban Angliára szorítkozott. A „brit” identitás csak később fogalmazódott meg világosan. Lásd Linda Colley: *Britons: Forging the Nation 1707–1837*. London, 1992.

egyenruhái csakugyan a képzelet termékei. Ám a képzelet mélyértelmű és tartósan ható jelképeket is létrehozott, és az „önmagáért való hagyomány” előbb idézett példái jelentőségükben eltörpülnek azon, „önmagában való hagyomány” mellett, amit a konzervatívok ápolni és megőrizni akarnak.

Vegyünk egy példát, amely, ha jól értjük, porrá zúzza a marxi történetfilozófiát – az angolszász népek jogrendszerét, a Common Law-t. Nemcsak arról van szó, hogy ezer éve fennáll és vannak olyan 12. századi precedensek, amelyek a mai, 21. századi bírósági gyakorlatban is megőrizték tekintélyüket. A maga belső logikája szerint fejlődött, minden változás közepette fennmaradt, és a legkülönbözőbb helyzetekben egyesítette az angol társadalmat. A történelem motorjának, gazdasági változások elindítójának bizonyult, semmiképp sem száműzhető tehát a „felépítmény” másodlagos jelentőségű világába, amelyről a marxisták azt tartják, hogy önmagában nem indíthat el fontos változásokat. Mondanom sem kell, a baloldali irodalom említést sem tesz a Common Law-ról, de Coke, Dicey és Maitland munkái nem hagynak kétséget a jelentősége felől. Műveik elolvasása után semmi sem áll meg a Marx által létrehozott építményből.²²

A Common Law csak egy példája annak a szívós hagyománynak, amely magában létezik, akár létezik magáért is, akár nem. De van más példa is. Így a szentáldozás katolikus liturgiája, a diatonikus hangsor, a szimfonikus zenekarok és a fúvószenekarok, a *saut de*

22 Sir Edward Coke: *Institutes of the Lawes of England, 1628–1644*; Albert V. Dicey: *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 1889; Frederic W. Maitland: *The Constitutional History of England*, 1919.

basque a balettban, a kétrészes öltöny és a nyakkendő,²³ a parlamenti tisztségek, a korona, a késsel-villával étkezés, a béarni mártás, az üdvözlés olyan formái, mint a *Grüss Gott* és a *sabah an-noor*, az asztali ima, a jó modor, a becsület békében és háborúban. E hagyományok némelyike apróság, de bőven akad olyan is közöttük, amely alapvető az adott közösség szempontjából. Mindenesetre mind élő jelenség, rendre átalakulnak, ahogy az emberek körülményei változnak – azért, hogy összetartsák a közösséget a külső és belső veszedelmekkel szemben. Tanulmányozzuk csak e dolgokat, figyeljük meg, milyen sokat meg sem említene, vagy éppen becsmérelnék a baloldali történészek, és máris felmerül a kérdés, hogy vajon a marxizmus hozzá tett-e bármi fontosat a történelmi folyamatok megértéséhez.

Mielőtt búcsút vennénk Hobsbawmtól, érdemes megállni egy pillanatra az orosz forradalomról szóló művénél.²⁴ Hobsbawm nem vázolja fel részletesen Lenin politikai lépéseit, csak összefoglalja őket és pedig afféle marxista *újbeszélben*. Azt írja például, hogy Lenin „a tömegek” nevében cselekedett, s eközben a „burzsoázia” kíméletlen ellenállásába ütközött: „A hidegháborús mitológia alapvetően puccsistának állította be Lenint és a bolsevikokat, pedig egyetlen valódi tőkéjük az a képesség volt, hogy ráéreztek a tömegek akaratára.” (62.) „Ha egy forradalmi párt nem szerzi meg a hatalmat akkor, amikor a pillanat és a tömegek erre készítetik, akkor miben különbözik a nem forradalmi pártoktól?” (64.) Hobsbawm félresöpri

23 Lásd Anne Hollander: *Sex and Suits*. Knopf, New York, 1994.

24 Eric Hobsbawm: *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története, 1914–1991* [1994]. Fordította Baráthi Katalin. Pannonica, Budapest, 1998, 56–84. A kötetből vett további idézetek oldalszámát a szerző a főszövegben adja meg, így mi is ezt a gyakorlatot követjük az általa idézett mű magyar kiadásából vett idézetek vonatkozásában. – *A szerk.*

a kérdést, hogy mi is értendő „tömegeken”, s hogy valóban annyira követelték-e azt a bizonyos erőszakot, amit később a párt velük szemben gyakorolt. Helybenhagyólag idézi Lenin baljós szavait: „Ki képzelheti – mondta oly gyakran –, hogy a szocializmus győzelme másképp is eljöhét, ... mint az orosz és az európai burzsoázia megsemmisítése révén?” Hobsbawm nem veszteget időt arra, hogy vajon mit jelenthetett a „teljes megsemmisítés”, ehelyett úgy tesz, mintha soha nem is merült volna ellenvélemény Lenin módszerei kapcsán: „Ki merete megkockáztatni, hogy a forradalmi döntések esetleges hosszú távú következményein gondolkozzon – amikor azonnali döntéseket kellett hozni, különben megsemmisül a forradalom, s egyáltalán nem lesznek megfontolásra érdemes lehetséges következmények? A szükséges lépéseket mégiscsak megtették.” (65.)

A bolsevikok mindent az emberi felszabadulás „fegyelmezett és szükségképpen könyörtelen serege” révén értek el. (73.) És ezen az alapon Hobsbawm napirendre is tér mindazon dolgok felett, amelyeket Lenin tett a burzsoázia „teljes megsemmisítése” útján.

És milyen különös formát öltött az a bizonyos „felszabadítás”? Minthogy a marxista történetírás nem pepecsel olyan apróságokkal, mint a jog és az igazságszolgáltatás, Hobsbawm nem látja szükségét, hogy említést tegyen Lenin 1917. november 21-én kelt rendeletéről, amely eltörölte a bíróságokat, az ügyvédi kart és az ügyvédi foglalkozást is, és ezzel megfosztotta az embereket az egyetlen fórumtól, ahová a megfélemlítéssel és a letartóztatásokkal szemben fordulhattak. Végző soron úgyis csak a „teljes megsemmisítés” felé tartó burzsoázia fordult volna bírósághoz. Lenin megalapította a Csekát, a KGB elődjét, felhatalmazta, hogy a terror minden szükséges eszközét alkalmazza a „tömegek” akaratának érvényre juttatása

érdekében – azokkal szemben, akik nem tömegek, pusztán emberek. Minderről természetesen egy szó sem esik, csakúgy, ahogy az 1921-es éhínségről – az elsőről a korai szovjet történelem ember okozta három éhínsége közül. Ezzel akarta Lenin a „tömegek” akaratát rákényszeríteni az engedetlen ukrán parasztokra, akik maguktól sehogy sem akarták a dolgokban a nép akaratát látni. *A szélsőségek korának* ezeket az oldalait olvasván az jutott eszembe, miként lehetséges, hogy e könyv nem váltott ki ugyanolyan elítélő fogadtatást és botrányt, mint David Irvingnek a holokausztal kapcsolatos szerezcsenmosdatása. De aztán kénytelen voltam felidézni, hogy hiszen a baloldali bűnök nem valódi bűnök – mindenesetre azok, akik mentegetik vagy elhallgatják őket, mindig a lehető legjobb szándékkal cselekednek.

Ezzel el is jutottunk E. T. Thompsonhoz. Thompson azért fontos szerző ma is, mert világosan látta a marxi osztályelmélet problémáit, és azt is, hogy egy hevenyészve összetákolt rendszerben alkalmazza a „magánvaló”–„magáért való” fogalompárt. Thompson szerint a magáért való osztály számít. A marxi elméletből az következne, hogy mivel az osztályt a termelési viszonyokban elfoglalt hely, valamint az a gazdasági szerep határozza meg, ami minden tagjának osztályrésze, az angol munkásosztálynak már a középkori Angliában is léteznie kellett volna, hiszen ekkor jelentek meg az első tőkés termelési viszonyok.²⁵ Thompson ezzel szemben azt állítja, hogy a korabeli angol társadalomban nem volt semmi, ami a 19. századi „munkásosztályhoz” lenne fogható. Másutt azokat a marxista történeteket bírálja, akik abbéli igyekezetükben, hogy megőrizték *A Kommunista*

²⁵ Vagyis a középkorban. Lásd Alan MacFarlane: *The Culture of Capitalism*. London, 1987; valamint Uő: *The Origins of English Individualism*. London, 1978.

kiáltványban szereplő sematikusan történet hitelességét, arról próbálnak meggyőzni minket, hogy Franciaországban a „burzsoá” forradalom előtt „feudális” gazdasági viszonyok uralkodtak. Thompson szerint az ilyesfajta elképzelések azt bizonyítják, hogy egyesek akkor is az egyszerű kategóriákhoz ragaszkodnak, amikor összetett történelmi jelenségekkel van dolguk.

Ezzel nehéz volna nem egyetérteni. Mindazonáltal Thompsonnak ennek ellenére is meggyőződése volt, hogy az osztályharc marxi elmélete sok mindenre rávilágít, s hogy – bár módosított formában – az angol történelemre is alkalmazható. *Az angol munkásosztály születése*²⁶ című művében arról ír, hogy a leegyszerűsített „materialista” osztályelméletek nem helytállóak: „Az osztályt maguk az emberek definiálják, akik a saját történelmüket élik, s végső soron nincs más meghatározás.” Egyszerűen a magában való osztály a magáért valóval együtt jön létre, vagyis a régi marxista elképzelés, miszerint az osztály léte megelőzi az osztálytudatot, nem helytálló. Másképpen hogy is lenne értelme annak az elképzelésnek, hogy az osztályok szüntelen „harcot” vívnak? Robert Michels így fogalmazta ezt meg tömören: „Nem az elnyomás viszonyainak pusztán jelenléte volt az osztályharcok fő tényezője, hanem az, hogy az elnyomottak felismerték ezeket a viszonyokat.”²⁷ Ez aztán felvet egy, az újbóloldal szempontjából lényeges kérdést: vajon az emberek lehetnek elnyomottak akkor is, ha nem tudnak róla?

26 Edward P. Thompson: *Az angol munkásosztály születése* [1963]. Fordította Andor Mihály. Osiris, Budapest, 2007.

27 Roberto Michels: *Zur Soziologie der Parteiwesens in der modernen Demokratie*. 1911. A szerző az 1915-ös angol kiadást idézi: *Political Parties*. London, 1915, 248.

Az angol munkásosztály – magyarázza Thompson – sok tényező terméke volt. Nemcsak az ipari termelés gazdasági viszonyai hozták létre, hanem az a nonkonformista vallás is, amelynek nyelvén mindenki ki tudta fejezni új értékválasztásait. Vagy éppen a parlamenti és választási reformmozgalom; az ipari városokban létrejövő különféle egyletek és ezer más részlet, amely felépíthette a munkások érdekeinek és panaszainak artikulálásához szükséges identitást és akaratot. Ez a szemlélet, amely szerint az osztályt az „anyagi” körülmények és ezek tudatosítása hozza létre, kétségkívül sokkal meggyőzőbb, mint Hobsbawmé. Thompson munkája nyomán olyan kép alakul ki, amitől senkinek sem kell elhatárolódnia: emberek olyan csoportjáról van szó, amelynek tagjai mindannyian bér munka útján gondoskodnak megélhetésükről, másrészt azonban a bevett társadalmi szokások, politikai intézmények, vallásos hitek és erkölcsi értékek irányítják életüket, és így maguk is annak a nemzeti hagyománynak a folytatói, amely egyesíti őket honfitársaikkal.

Ezt az elképzelést nehéz összeegyeztetni azzal a marxi társadalomelemzéssel, amely szerint a proletariátus új, nemzetközi erőként lép színre, helyi kötődések és nemzeti identitás nélkül, ráadásul anélkül, hogy bármilyen érdek fűzné a fennálló politikai rend fenntartásához. Az angol történelem Thompson-féle „revizionista” értelmezése azt mutatja, milyen nagy mértékben voltak képesek nemzeti hagyományaink alkalmazkodni a változó körülményekhez, intézményes kifejezést adni a panaszoknak, amelyeket így enyhíteni lehetett, sőt meg is lehetett oldani. A nonkonformista értékek által alakított munkásosztályt, amelynek leghőbb vágya volt, hogy parlamenti képviselőhöz jusson, amely tudatosan azonosult a 16. századi parlament hagyományaival és Bunyan munkáin nevelkedett, nehéz

a marxi „osztályharc” azon szereplőjeként beállítani, amely esküdt ellensége a fennálló rendnek és a mindenkori hatalmat legitimáló intézményeknek. Thompson hangsúlyozza azonban, hogy ő is ugyanazt a történelmi szerepet tulajdonítja a munkásosztálynak, amit a baloldali mítosz. Így fogalmaz: „Ezek az emberek a minden napokban szembeszálltak az utilitarizmussal, és keresték a módját, hogy ne vakon, hanem észérvekkel és erkölcsi alapon utasítsák el. Nem a gépek ellen harcoltak, hanem az ipari kapitalizmus lényegéből fakadó kizsákmányoló és elnyomó viszonyok ellen.”²⁸

Így írja le Thompson a brit munkásosztály tagjait. De figyeljük csak meg a záró megjegyzés homályosságát, és azt, ahogy a konkrét valóságtól a marxi *újbeszél* területére vonul vissza. Mi ellen harcoltak? Egy pusztá izmus ellen? Az utilitarizmus ellen? De miként harcolhat az ember egy filozófiai doktrína ellen, s milyen fegyvere van ehhez az ipari munkásságnak? Vagy a kizsákmányolás ellen harcoltak? És ha igen, akkor mit jelent itt a kizsákmányolás? A munkások gondolták azt, hogy az elnyomás viszonyai az ipari kapitalizmus lényegéhez tartoznak? Különb is, mit jelent itt az „ipari” szó? Mi az, hogy „kapitalizmus”? Ugyanilyen rossz lenne az „ipari kommunizmus” is?

Thompsontól nem kapunk világos választ ezekre a kérdésekre. A magyarázat, miszerint a munkásosztályt a kapitalizmussal való szembenállása kovácsolja egybe, amolyan bűvészlúkként kerül elő. Tény, hogy a munkások többnyire negatívan tekintettek a gyárakra és az ott uralkodó viszonyokra. Az üzemek magántulajdona azonban – márpedig a kapitalizmus ebben az összefüggésben pontosan ezt

28 Edward P. Thompson: *Az angol munkásosztály születése* [1963]. Fordította Andor Mihály. Osiris, Budapest, 2007, 923.

jelenti – nyilvánvalóan nem szerepelt felháborodásuk okai között. A munkakörülményekre volt panaszuk, amelyek között a bérüket meg kellett keresniük, és ugyanennyire elkeseredettek lettek volna, ha ezek az üzemek állami tulajdonban vannak, esetleg szövetkezeti tulajdonban, esetleg bárki máséban, aki arra hivatkozhatott volna, hogy meg van kötve a keze. Javítani akartak a helyzetükön, és lassanként rájöttek, hogy erre akkor nyílik lehetőségük, ha a tárgyalási pozíciójukon javítanak. A megoldás tehát nem a gyárak köztulajdona, hanem a szakszervezet. Amint az elkövetkező évek története megmutatta, a szakszervezetek csak ott tudják előbbre vinni tagjaik ügyét, ahol a béreket a piac szabja meg: más szóval csakis a szabad („kapitalista”) gazdaságokban.

Ezzel egy pillanatra visszatérünk Hobsbawmhoz és a marxi osztályelmélethez. Thompson azzal zárja az angol munkásosztályról szóló elemzését, hogy kollektív szereplőként ábrázolja, amely tesz, ellenez, harcol, és vagy sikerrel jár vagy nem. Másutt, amikor például a *The Poverty of Theory* (Az elmélet nyomorúsága) című könyvben az angolok sajátosságairól ír, egészséges szkepticizmussal viszonyul a történelmi folyamatok eme antropomorf felfogásához – márpedig ez állandó elem a marxista osztályharcelmélet sok-sok képviselőjénél. De ennek a „metaforának”, ahogy Thompson nevezi, csak akkor van értelme, ha számos olyan dolgot feltételezünk, ami nem lehet igaz. A történelemben kétségkívül vannak kollektív cselekvők, akik közös „Mi”-t alkotnak, és valamilyen közös céljuk van. Fontos konzervatív tézis, hogy az osztályok nem tartoznak közéjük.

Akkor viszont mi egyesíti az embereket egyetlen közös „Mi”-be, mi teszi őket képessé arra, hogy a sorsközösség és közös érdekek mentén egyesítsék erőiket? Thompson nem sok kétséget hagy

afelől, hogy éppen az „anyagi” viszonyokhoz nem tartozó dolgok játszották ebben a legnagyobb szerepet: a nyelv, a vallás, a szokások, az egyesületek és a politikai intézmények, egyszóval mindazon erők, amelyek az egymással versengő egyéneket egy közös nemzeti identitásban egyesítik. Ha a munkásosztályt – akárcsak „metaforikusan” is – kollektív cselekvőként ábrázoljuk, figyelmen kívül hagyjuk a nemzettudatnak mint a változások igazi előmozdítójának jelentőségét. A proletariátus szentimentális beállítása a munkáspárti történetírás lényegi vonása volt, és Thompsont is megérintette. Ő is egy nagy felszabadító folyamat részeseként tekintett magára, amelyben hálás szeretet közepette egyesül a munkásosztállyal. Ez a törekvés vitte őt a kommunista párthoz, és később is ez készítette arra, hogy fellépjen a nemzetközi kapitalizmus machinációi ellen – pedig ekkorra már rég felismerte, hogy a Szovjetunió nem természetes szövetségese a munkásosztály barátainak. *The Poverty of Theory*-ban így fogalmazott: „[Marx] a jelek szerint nem anyagi természetű emberekre gondolt, hanem olyanokra, akik bizonyos intézményi és kulturális körülmények között nem az »enyém« vagy »övék«, hanem a »miénk« fogalmában képesek gondolkodni. 1947-ben, a forradalmi átmenet során épp egy ilyen magatartásváltásnak voltam tanúja. A jugoszláv parasztfiatalok, diákok és fiatal munkások, akik nagy lelkesedéssel építették a vasútvonalat, kétségkívül átérték a »nasa« (a miénk) fogalmát, habár ez a »nasa« – Jugoszlávia szerencséjére – részben a szocialista tudat, részben pedig a nemzet »nasá«-ja volt.”²⁹

29 Edward P. Thompson: *The Peculiarities of the English in The Poverty of Theory*, i. m. 67.

Thompson érzelmi szükségleteire utal, ahogy ügyesen becsernepszi a szövegbe a szocialista tudat fogalmát – holott az egyetlen evidencia a történetben az, hogy emberek úgy dolgoztak együtt, ahogyan az egy idegen megszállás alól felszabadulva természetes.

Addig egyszerű a dolog, hogy „bizonyos intézményi és kulturális környezetben” az emberek „miénk”-ben gondolkodnak, nem pedig „enyém”-ben vagy „övék”-ben. Ez a felismerés egyesíti a konzervatívokat és a nemzetieket, szemben a „szocialista tudattal”, amit abban a bizonyos pillanatban a jugoszlávokba igyekeztek belepántálni. Ma már tudjuk ugyanis, hogy a jugoszlávokat alaposan rászedték. Az egész újjáépítés egy nagy manipuláció volt, a horvát Tito marsall műve, akit Sztálin jutott hatalomra – miután gondoskodott a Philby és a külügyminisztériumban dolgozó Blunt révén azonosított hazafiak haláláról.

Tito Jugoszláviája sem a szocialista „miénk”-tudatot nem fejlesztette ki – ha egyáltalán van ilyesmi –, sem a nemzettudatot. Amikor a szerbek, a horvátok, a szlovénok és a montenegróiak valódi „nasá”-ja végül érvényesülhetett, egymással szemben érvényesült, és a Sztálin és Tito által rájuk kényszerített szörnyű rendszer szívből jövő elutasításában. A „szocialista nasá-tudat” emlegetése nem egyéb szentimentális beállításnál – olyasmi, mint az a munkás, aki a plakátokon rendületlenül a jövőre szegezi engesztelhetetlen tekintetét. Nemigen hiszem, hogy akadna olyan szláv nyelven beszélő ember a háború utáni nemzedékben, aki ne elfojtott, keserű mosollyal reagálna egy ilyen frázisra.

Thompson történész munkássága mégsem pusztán propaganda. Éppen ellenkezőleg. Hobsbawmhoz hasonlóan ő is kiváló kutató, ráérez az empirikus tényekre, és mesterien csoportosítja őket. Ékes-

szólóan és hatásosan hangoztatja, hogy minden történésznek kötelessége sutba vágni ragyogó elméleteit, mihelyst összeütközésbe kerülnek a tényekkel. Élesen elítélte az újbaldoldalon burjánzó sarlatanságot, melynek leggroteszkebb példáját Althusser szolgáltatta (lásd a 6. fejezetben). Részben ezért is távolította őt el Perry Anderson a *New Left Review*-ből, s taszította a kietlenségbe, ahol a hívők szerint a hozzá hasonló „empiristák” soványka információcafatonk tengődnek, s nem részesülhetnek a győzedelmes „nagy elméletek” áldásaiból. *The Poverty of Theory*-nak minden egyes olvasója hálával tartozik ennek a baloldali gondolkodónak, akit nem lehetett eltántorítani attól, hogy a józan észhez és az intellektuális tisztességhoz tartsa magát.

Ugyanakkor azonban a kötet lapjain, ahol ez az esszé is megjelent, a leegyszerűsítő önbecsapás szelleme vonul végig. Ez sehol sem annyira nyilvánvaló, mint azoknak a munkásoknak a leírásában, akik felismerik az őket egyesítő intézményi és kulturális köteléket: „A Victoria & Albert rakpart rakodómunkásainak akciója – akik megtagadták minden olyan hajó kiszolgálását, amely nem volt feldíszítve Mafeking felmentésének tiszteletére³⁰ – a későbbi súlyos verebések előjele volt, hiszen Tom Mann ezekre az emberekre akarta építeni a proletár internacionalizmust.”³¹

Más szóval, a munkások, ahelyett, hogy „a proletár internacionalizmus” szellemében valódi természetükhöz híven nyilvánultak volna meg, a burzsoázia ideológiájának hatása alatt elárulták azt, és az ósdi hazafiságban lelték örömüket. Vajon egy kis „nása”-terápia kigyógyította volna-e őket ebből a betegségből?

30 Mafeking ostromlott brit erőd volt a búr háborúban.

31 Edward P. Thompson: *The Poverty of Theory*, i. m. 98.

Thompson önbecsapása nyilvánul meg abban a Kolakowskihoz intézett nyílt levélben is, amelyben alaposan lehordja a „hittagadóvá” vált veterán kommunistát, aki egykor hitt a Kelet-Európában alkalmazott marxista tanításban, és végigélte annak megvalósulását. „Ennél személyesebb érzések is eltöltenek. Az *Encounter*-ben megjelent sorait olvasva a személyes sérelem és az elárultság érzése lesz úrrá rajtam. Önnek persze nem kell törődnie az érzéseimmel, és pont azt kell tennie, ami helyesnek tart. De ezek az érzések megmagyarázzák, miért nem vitacikket írok, hanem nyílt levelet.”³²

Ez a sértettség olyan ember sajátja, aki túl magasra emelte a tétet, és anélkül azonosult egy doktrínával, hogy meggyőződött volna annak igazságáról. Ebben a levélben és a leszerelésről szóló későbbi cikkeiben³³ jól tetten érhető az az érzelmi szükséglet, hogy higgyen a szocializmusban mint a proletariátus filozófiájában és magában a proletariátusban mint az újkori történelem ártatlan, türelmes és hősiess alanyában.

E szükséglet meglepő formákat tud ölteni. A legfigyelemreméltóbb talán az, hogy Thompson nem hajlandó szembenézni a valósággal, amit Kolakowski és más szerzők tárnak elénk. Azt mutatják be ugyanis, hogy a kommunista zsarnokság éppen a munkásság – Thompson írásait is átható – álságos, szentimentális ábrázolásából, a „kapitalizmus” leegyszerűsítő és megbélyegző bemutatásából és ezek következményeiből táplálkozik. Thompson hitt az eszmék erejében. De nem volt hajlandó szembenézni a szívéhez közel álló eszmék következményeivel.

32 Edward P. Thompson: *An Open Letter to Leszek Kolakowski*. Uo. 160.

33 Edward P. Thompson: *Zero Option*. London, 1982; *The Heavy Dancers*. London, 1984.

Thompson a marxizmusához való viszonya késztette arra, hogy kritika nélkül közelítsen önnön prédikációihoz. Hiszen végeredményben a marxizmus tette lehetővé a múlt kitalálását. A marxista történelemszemléletben az emberek úgy jelennek meg, mint „erők”, „osztályok” és „izmusok”. A jogi, erkölcsi és szellemi intézményeknek csak marginális szerep jut, vagy olyankor kerülnek elő, amikor bizonyos absztrakciók megnyilvánulásának állíthatók be. A történelem élő anyagára kényszerített halott kategóriák mindent sémákká és sztereotípiákká alakítanak. Thompson olyan múltat tár elénk, amit saját érzelmei kereteznek.

Az a tendencia, hogy – marxista szellemben – marginálisként mutassák be az intézményeket, a jogot és az erkölcsi életet, nem pusztán a brit újbaloldal történészeire jellemző. A franciaországi Annales-iskola történészei, akik a társadalomstatisztikát részecskékké előnyben a nagy narratívákkal szemben – mint amilyen Foucault hatalom-, Gramsci „forradalmi praxis”-elmélete vagy a frankfurti iskola kirohanásai –, rendre lekicsinylően vélekedtek az intézményekről, és fiktív mechanizmusokat állítottak a helyükre. Kortárs baloldali gondolkodók a világ egyetlen pontján tekintették a jog működését és reformját a politika elsőrendű tárgyának – az Amerikai Egyesült Államokban. Az amerikai alkotmány és az általa ihletett kritikai gondolkodás hosszú hagyományának köszönhető, hogy az amerikai baloldal jellemzően jogi és alkotmányjogi érvelést folytat, és olyan megfontolásokat hangoztat, amelyek szerencsére mentesek az európai baloldalt jellemző sérelmi osztálypolitikától. Így aztán, jöllehet amellet érvelnek, hogy az állam kapjon egyre nagyobb szerepet az emberek életében, az amerikai baloldaliakat nem szocialistának, hanem liberálisnak szokás nevezni, mintha

nem annyira egyenlőséget, mint inkább szabadságot ígérnének. A következő fejezetben azt teszem vizsgálat tárgyává, hogy mindez hová fejlődött az elmúlt években.

Lekezelően amerikai módra: Galbraith és Dworkin

Az Egyesült Államok alkotmányának nagy teljesítménye, hogy a magántulajdont, az egyén szabadságát és a jog uralmát nemcsak az amerikai politika, de a politikatudomány szempontjából is mozdíthatatlan fundamentummá tette. A legújabb kori baloldali amerikai politikai filozófia csaknem kivétel nélkül a klasszikus liberális előfeltevésekre épül, és kivételes az olyan írás, amely kétségbe vonja a marxista kifejezéssel élve „burzsoá” társadalom alapvető intézményeit. Ezek az írások inkább a szabad társadalom patológiájára összpontosítják figyelmüket: a „fogyasztói társadalomra”, a „hivalkodó fogyasztásra”, a „tömegtársadalom” és a tömeghirdetés világára. A szabad gazdaság amerikai kritikusi Veblentől Galbraithig nem a magántulajdon ellen emeltek szót – amely egyébként önnön függetlenségüket is megalapozta –, hanem a másik magántulajdona ellen. Az amerikai kapitalizmus legújabb kori kritikusait az zavarta, hogy a tulajdon közönséges, durva, műveletlen emberek kezében van.

Ezt a fajta „fogyasztói társadalmat” korántsem tekintették a demokrácia szükségszerű következményének. A baloldal ehelyett azt próbálta bemutatni, hogy a fogyasztói társadalom a demokrácia egyfajta patológikus formája. A tulajdon Amerikában túlságosan kézzelfogható, túlságosan fizikai, és jóllehet az ember áltathatja magát az egyszerű emberek vágyaival kapcsolatban, lehetetlen nem észrevenni azt a mérhetetlen mennyiségű hulladékot, ami a kertek végében felgyűlik. A keleti parti városokból érkező látogató szemével nézve a Texasban burjánzó külvárosok látványa a civilizáció megdőbbentő semmibevétele. A köznapi amerikai

ember tulajdonának fitogtatásával, hirdetéseivel és a média révén közszemlére teszi magát, és ezzel aláássa az egyenlőség illúzióját. Nyilvánvalóan egészen más fajtahoz tartozik, mint a védelmére kelő liberális polgár, ám ezt a kemény igazságot mégiscsak le kell nyelni valahogy.

A '60-as években Balan, Sweezy, Galbraith és a hozzájuk hasonló gondolkodók azt a megoldást találták erre a dilemmára, hogy a modern Amerika lesújtó valóságát a fennálló hatalmi „rendszer” termékének kell tekinteni.³⁴ A fogyasztói kultúrát nem a nagyközönség által támasztott kereslet, hanem politikai célok táplálják. A tőkés és a politikusok szégyentelenül arra ösztökélik az embereket, hogy egyre nagyobb étvággal lépjenek a piacra, holott minden amellet szól, hogy korlátozni kellene az efféle készletéseket. Amikor tehát a liberálisok a fogyasztói kultúra ellen küzdenek, nem az egyszerű amerikaiakat kárhoztatják, hanem az őket elnyomó hatalomra sújtanak le.

A korai angol ipari forradalom nyomorúságára visszatekintő európai marxista aligha tudja kivonni magát Hobsbawm és Thompson hatása alól, akik minden társadalmi megrázkódtatásban az „osztályharc” megnyilvánulását látták. Az amerikai baloldal köreiben azonban, a nagy válság rövid időszakától eltekintve, a marxista szemléletmód sohasem talált széles körben kedvező fogadtatásra. Amerikában nem tornyosul annyi korlát a társadalmi felemelkedés útjában, mint Európában; bőségesen áll rendelkezésre terület, sokféle erőforrás, sok a kitörni vágyó ember és sok a lehetőség is. A politikai struktúra pedig nem kedvez a tartós, öröklődő elit-

³⁴ Lásd különösen Paul A. Baran–Paul M. Sweezy: *Monopoly Capital*. London – New York, 1966.

pozícióknak. Emiatt aztán az „osztályok”, amennyire léteznek, változékony körvonalúak, ideiglenesek, és nem mutatnak fel sajátos erkölcsi jellegzetességeket.³⁵ Az „osztályharcról” szóló fejtegetésekben mindig is volt némi teológia. Az angol nagyvárosok munkahelyein és utcáin kozmikus erők csapnak össze, és szükségképpen egymással szemben álló falanxokba tömörülnek, akárcsak Milton *Elveszett paradicsom*ának egymással viaskodó angyalai. Hogy ez megtörténhessen, a munkásnak ellenségét kell látnia a gyárosban, olyasvalakit, akinek érdekei minden egyes ponton ellentétesek az ő érdekeivel. Az értelmiséginek pedig az a dolga, hogy a munkással válllvetve küzdjön a közösen kívándó igazságosságért.

Ezt a történetet nagyon nehéz eladni Amerikában, ahol mind a munkaadó, mind a munkavállaló, ha nem is egyforma sebességgel, de felfelé halad a siker grádicsain. Emiatt aztán a kemény munka és a vertikális mobilitás amerikai kultúrájának ellenzői nemigen számíthatnak „az értelmiségiek és a proletariátus szolidaritására” – ami pedig oly nagy szerepet játszik az európai szocializmus terveiben. Közvetlenül a létező hatalmakhoz kell fordulniuk. Ezt pedig egy „ellen-elit” létrehozása révén érték el, amelynek társadalmi tekintélye erősebb, mint a tőkésosztályé, mivel az utóbbi tekintélye pusztán a pénzen alapul. Így olvasandó a *New York Review of Books*, amely a legmélyebb megvetéssel ír az amerikai kulturális pusztaságról, és ezzel az 1960-as évek óta nagy hatást gyakorol az egyetemi oktatók és az újságírók ellenzékiiségére. Az az üzenete, hogy náluk van a pénz, minálunk viszont az ész.

³⁵ Lásd Werner Sombart: *Why Has There Been No Socialism in America?* London, 1906.

Amerika hasonló szellemben termelte ki a szarkasztikus közgazdászok, a művelt és szellemes kommentátorok lenyűgöző hagyományát, és munkájukat busásan megfizeti a termelés világa. Ez a hagyomány Thorstein Veblen 1899-ben megjelent klasszikus tanulmányával, *A dologtalan osztály elméletével* kezdődött, amelyben a szerző a társadalmi ranglétra csúcsán levők rossz szokásainak hasznosságát dicsérte. Olyasfajta gúny volt ez, mint Mandeville-é *A méhek meséjében*, ám volt benne egy sajátos csavar. Veblennél a „dologtalan osztály” „hivalkodó fogyasztása” azért hasznos, mert a mások munkájából nyert profit újrafelhasználása révén lehetővé teszi a dologtalan osztály szakadatlan újtermelődését. Nem mintha Veblennek lett volna alternatív megoldása, vagy akár elképzelt volna valamilyen osztály nélküli társadalmat. Túl szkeptikus volt ahhoz, hogy efféle elképzeléseket támogasson, és minden lelkiismeretfurdalás nélkül részesítette megsemmisítő kritikában a szerinte szellemi csalásnak minősülő marxista elméletet. Előkelő távolságtartással figyelte az amerikai valóságot, és kuncogott magában annak láttán, hogy milyen tökéletes szimbiózisban tudják a rendszer részei egyben tartani a nagy egészet.

Nem kis dicséret ezek után azt mondani, hogy J. K. Galbraith legjobb pillanataiban ugyanolyan szellemes és magával ragadó, mint Veblen. Amivel elmaradt Veblentől szociológiai ismeret dolgában, azt merész következtetésekkel pótolta, s akárcsak nagy elődje, ő is szakadatlanul kereste a vitát – így tágítva horizontját. A „politikai gazdaságtan” műfajában éppoly globális elméletet dolgozott ki, mint Smith, Ricardo és Mill. Akárcsak Veblen, ő sem volt ortodox baloldali. Következtetései és az őket megalapozó érvek mégis nagy szerepet játszottak az 1960-as évek baloldali világnézetének

megfogalmazásában. Ebben az időben a kanadai születésű és neveltetésű Galbraith már Kennedy elnök nagyköveteként szolgált Indiában. Később gazdasági tanácsadó lett Indiában, Pakisztánban és Srí Lankán. 1966-ban őt kérték fel a BBC első elnökéről elnevezett Reith-előadássorozat azévi előadójának. Amikor kilencvennyolc éves korában, 2006-ban elhunyt, a világ legkülönbözőbb pontjain működő mintegy 50 egyetemről volt díszdoktori címe. Bízást elmondható róla, hogy semmivel sem volt kevésbé intézményesült, mint a fennálló intézményrendszer, amit kritizált. Olyannyira nem, hogy a rendszer nagyra tartotta és ünnepelte. E pozícióban csak Edward Said és Ronald Dworkin közelítette meg.

Galbraith úgy gondolta, hogy az elsősorban a versenyre építő hagyományos közgazdasági elmélet nem alkalmazható az „új ipari állam” dinamikájára. Az „új ipari állam” maga alkotta kategóriáját Galbraith egyaránt érvényesnek tartotta a nyugati „kapitalista gazdaságokra” és a szovjet birodalom „szocialista népgazdaságaira”. Úgy vélte, merő ideológia lenne továbbra is a termelést tekinteni a társadalmi, a gazdasági és a politikai siker fő ismérvének – egyfajta kényelmes hit, amely megolajozná ugyan az újfajta állam fogaskerekeit, megmérgezné azonban a jobb élet forrásait.

Galbraith az ipari termelés teljes társadalmi-gazdasági rendszeréről adott elemzést, és számos olyan tényezővel is számolt, amelyek szerinte kimaradtak a korábbi elemzésekből. Ilyen az „oligopólium”, az „ellensúlyozó erő” fogalma, a központosított döntéshozatal, továbbá az, hogy csökken a profit mint a motivációt és a verseny hatékonyságát garantáló tényező jelentősége. Ebből, a részleteiben számos jelentős könyvben kifejtett elemzésből lassanként egyre élesebb kép bontakozott ki az ipari társadalomról, egy olyan

személytelen rendszerről, amelyet a termelésben erős pozíciókat szerző „technostruktúra” irányít. E rendszer legitimitása attól függ, hatékonyan el tud-e terjeszteni néhány politikai mítoszt, így például a „hidegháború” mítoszt. A fegyverkezési verseny és a technológiai túltermelés ugyanis, amely minden más területen is visszahat a termelésre, mélyen ágyazódik a politikai folyamatokba. Ezek a mítoszok maguk is a „kapitalista” világ gazdaságaiban végbemenő mélyreható változások melléktermékei. Tudniillik a gazdaságok lassanként egyre inkább eltávolodtak a Marx, Marshall, Böhm-Bawerk és Samuelson műveiben leírt vállalkozói paradigmától.³⁶ Galbraith magyarázata szerint a piac fokozatosan elvesztette az árak és a termelés meghatározásában játszott alapvető szerepét. A kereslet irányításának és manipulálásának egyre fejlettebb módszerei birtokában az ipar megszabadul a piac korlátaitól. A fogyasztó szuverénből alattvalóvá válik, a cégek pedig egy olyan, az egész ipari rendszerre kiterjedő, öngerjesztő tervezési folyamatnak engedelmeskednek, amelynek nincs más célja, mint hogy egyre nagyobbra nőjön.

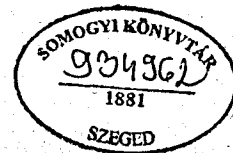
A modern gazdaságokban, fejtegeti Galbraith, az irányítás csaknem teljesen elválzik a tulajdontól: egy-egy cég nevében egyre kevésbé döntenek azok, akik a profitból részesülnek, s a döntéshozók nem is feltétlenül viselnek felelősséget döntéseik következményeiért. Az alkalmazás feltételeit a cég egészére érvényes személytelen erők szabják meg, ezek határozzák meg, kit milyen javadalmazás illet meg, és ez egyaránt érvényes a munkaerőre, a vezérkarra és a vezérigazgatóra. Elvben semmi akadály sincs annak, hogy a

36 Alfred Marshall: *Principles of Economics*, 1890; Eugen von Böhm-Bawerk: *Karl Marx and the Close of his System*, 1896; Paul Samuelson: *Foundations of Economic Analysis*, 1947 és 1983.

munkás többet keressen a menedzsernél. Ez is azon újdonságok egyike, amelyekben a kapitalista „kizsákmányolás” oly sokaknak kedves elmélete, akárcsak a marxi osztályfogalom, halálos ellenségre akad. A modern szabad gazdaságban valójában két osztály működik: a munkavállalóké és a munkaadóké. Egyiknek sincs hatalmi monopóliuma a másik felett, minthogy a politikai folyamatok gondoskodnak mindkettő védelméről a külső kényszerrel szemben, továbbá a két osztály között maximális társadalmi mobilitás működik.

Az így felépülő gazdaságban lépnek fel a Galbraith-féle „ellensúlyozó erők”. Ahhoz, hogy megértsük a profit és a javadalmak struktúráját, nem a tulajdonra kell figyelnünk, és nem is az ellenőrzésre, hanem a termelők ereje, valamint a termékekből való részesedésre igényt tartó „ellensúlyozó” erők közötti kölcsönhatásra. Ez utóbbiak nem piaci erők, épp ellenkezőleg, alapvető torzítást eredményeznek a piaci viszonyokban. Kettő közülük politikai szempontból különösen fontos: a szakszervezetek, amelyek a munka áráról folytatnak alkut, illetve az oligopolista vevők, akik a termék áráról tárgyalnak. Kettejük ereje nem feltétlenül egyenlő, ám mindketten megegyezés, és nem erőszak útján befolyásolják az árakat. Hogy aztán az eredmény olyan rendszer-e, amelyben az „igazságos javadalmazás” érvényesül, az megállapítható, de semmiképp sem azon marxista elméletek révén, amelyek minden, a kapitalista társadalomban fennálló viszonyt a kényszer álcázott formájának tekintenek.

Galbraith érvelése láttán minden magát komolyan vevő szocialistának felül kellene vizsgálnia a kapitalista rendszer alternatívájával kapcsolatos ígéreteit. Nagyon is kétséges, hogy a munkások helyzete megváltozna, ha a rendszert, a tőkés irányítása alól megszabadítva, központi irányítás alá helyeznék. A szocialista tervezés nem



tenne mást, mint még inkább arctalanná és elszámoltathatatlaná tenné, és bebetonozná az adott irányítási rendszert. Így aztán a „szocializmus – írja Galbraith – mára annyit tesz, hogy olyan szocialisták vannak kormányon, akik rájöttek, hogy a régi módon felfogott szocializmus megvalósíthatatlan”.³⁷ Ráadásul a szocialista elképzelésnek akkor van logikus értelme, ha olyan kapitalizmust feltételezünk, amilyen már nem létezik: amelyben ott van a környék telen vállalkozó, akit csak a profitvágy hajt, és csupa olyan embert alkalmaz, akit a munkabér szükséglete kényszerít erre. A szocializmus ezzel a társadalomképpel szemben határozta meg magát, ezért hát „a tőkés balsorsa okozta a demokratikus szocializmus balsorsát. Mivel az előbbi már nem tudta irányítani a folyamatokat, a demokratikus szocializmus többé nem alternatíva.”³⁸

Ez persze leegyszerűsített érvelés. Mindazonáltal a szocialista kritika már akkor is elveszti relevanciáját, ha Galbraith csak részben értelmezte jól a modern tőkés gazdaságot. Mivel pedig Galbraith felfogása lényegében Max Weberével azonos, a szocialista kritika elég hosszú ideje irreleváns.³⁹ Galbraith azonban maga is társadalomkritikával szolgál, amely hatásosság dolgában nem marad el a hagyományos szocializmusétól. Arra vállalkozik, hogy lerombolja a kapitalista gazdaságról mint a „piaci erők” szabályozta kiegyenlítő mechanizmusról kialakított képet.

37 John K. Galbraith: *The New Industrial State*. Átdolgozott kiadás. London, 1972, 101. – Magyarul csak a kötet első (még nem átdolgozott) kiadása jelent meg: John K. Galbraith: *Az új ipari állam* [1967]. Fordította Hantos Éva. Közgazdasági és Jogi, Budapest, 1970. A továbbiakban az átdolgozott új kiadás oldal-számaival idézzük. – *A szerk.*

38 Uo. 104.

39 Max Weber: *Gazdaság és társadalom*. I. kötet, i. m.

Kifejti, hogy a kiegyenlítő erők, mint például a szakszervezet, az oligopóliumok és a nagyvállalatokban működő „technostruktúra” öngerjesztő valamik, a piaci verseny viszont nem ilyen. Vagyis hosszú távon a természetüknél fogva növekvő erők veszik át az irányítást a „tőkés” gazdaság felett, és kiszorul a verseny, amelynek az lenne a szerepe, hogy – a közérdek javára – fegyelmesse a résztvevőket.⁴⁰ A piaci erők kölcsönhatásával szemben a tervezés kerül előtérbe, az pedig – a versennyel szöges ellentétben – nem éri be a piaci impulzusokra adott rövid távú válaszokkal. A modern nagyvállalatokat fenntartó „technostruktúra” egyre nagyratörőbb, kapcsolatokat épít ki más cégekkel, a kormány-nal és minden olyan szervezettel, amely hatalmát gyarapíthatja. A nagyvállalat a legkülönbözőbb eszközökkel próbálja magát mentesíteni az igazgatósággal és a részvényesekkel szembeni felelősség alól,⁴¹ és az önálló növekedés útjára lép. A döntéshozatali irányok meghatározásában sem a vállalati profit, sem pedig a menedzsment anyagi ösztönzése nem játszik jelentős szerepet, „... az az igazság, hogy a vezető jövedelmi szintje egyaránt lehetővé teszi az identifikációt (a cég céljaival) és az adaptációt is (azt, hogy a menedzser saját céljaihoz igazíthassa a cég céljait). Ezek a tényezők motiválják a vezetői döntéshozatalt. Más megoldásnak nem is lehetne bécsülete: a vállalatvezető nem akarhatna abba a gyanúba keveredni, hogy nem megfelelő a vállalat céljai iránti elkötelezettsége, s hogy nem érdekli, mennyire képes e célokat alakítani. Ha azt a benyomást keltene, hogy ezeknél a motivációknál

40 John K. Galbraith: *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*. Cambridge, 104.

41 John K. Galbraith: *The New Industrial State*. 81. skk.

fontosabb a fizetése, azzal egyszeriben beosztott vezetővé minősítene át magát.”⁴²

Ez az idézet rávilágít Galbraith alapvető módszerére. Az ironikus felhanggal kifejezésre juttatott lélektani megfigyelés arra hivatott, hogy alátámassza a súlyos konzekvenciákkal járó gazdasági elméletet. Ha igaz az elmélet, akkor a bevett feltételezés, amely szerint a cégek profitmaximalizálásra törekednek, téves. Vagyis a piacgazdaság bevett elmélete érvénytelen. Galbraith szerint a cégek nem a profitot igyekeznek maximalizálni, hanem hatalmukat. Ráadásul nem is azért, hogy lekörözzék versenytársaikat, hanem velük szövetségben. A hatalom ugyanis nem az egyes vállalatoké, hanem valamennyiük közös „technostruktúrájának” hatalma.

Az igazság kedvéért meg kell állapítani, hogy a közgazdász-közvélemény nincs meggyőződve Galbraith igazáról.⁴³ Következtetéseinek végső igazságtartalmánál azonban lényegesebb, hogy miféle bizonyítékokkal igazolja tézisé. Statisztikát nem idéz, nem elemzi a modern vállalatot, sem valamely részegységét, nem vizsgálja a döntéshozatal struktúráját, nem hasonlítja tételesen össze a nagy magánvállalatot az állami monopóliummal, és nem állít fel elméletet arról, hogy jogilag miként illeszkednek a nagyvállalatok a modern állam működésébe. Nem kapunk tőle mást, mint a Veblen-féle ironia

42 Uo. 139.

43 Lásd például Elizabeth Brunner: *Industrial Analysis Revisited*. In: Harry Townsend: *Price Theory: Selected Readings*. Penguin, 1980, és hivatkozásai. Megemlítendő, hogy Galbraith elméletének egyik kulcskérdése – ti. hogy a cégek időnként (és talán egyre gyakrabban) a *kielégítő*, s nem a *maximalizáló* megoldásra törekszenek – igen széles körű támogatást élvez. Lásd Richard R. Nelson–Sidney G. Winter: *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Cambridge, 1982.

nyelvébe csomagolt szociálpszichológiát, a háttérben pedig ott érezni a professzor megvetését a vállalatvezető üres élete iránt.

Ugyanezen alapállásból következik, hogy Galbraith nagy tiszteletköröket fut a „hagyományos bölcsesség” körül, amit egyébként vagy kigúnyol, vagy definiálatlanul hagy. Ez a fajta hagyományos bölcsesség kap jó adag dicséretet leghíresebb könyvében *The Affluent Society* (A bőség társadalma, 1958, javított kiadás 1969), amelyben a szabad verseny jelentőségét, a nyitott piacok és az olyan, vitathatatlanul jó dolgok fontosságát hangsúlyozza, mint „a kiegyensúlyozott költségvetés”. A hagyományos bölcsességet úgy állítja be, mint a társadalmi ellenőrzés legfőbb eszközét, amely összevethető a kommunista állam hivatalos ideológiájával: „A kommunista országokban a hivatalos doktrínához történő aktív csatlakozás révén érik el az eszmék és a társadalmi célok stabilitását. Az elhajlást »hibásnak« bélyegzik. A mi társadalmunkban az ehhez hasonló stabilitást jóval informálisabb módon kényszeríti ki a »hagyományos bölcsesség«.”⁴⁴

Nehéz megállapítani, hogy Galbraith mennyire gondolja komolyan az efféle kinyilatkoztatásokat. Mindenesetre figyelemre méltó vonása e gondolatoknak – a szerző későbbi munkáiban is lényeges szerepet játszik –, hogy úgy fogalmaz: a kommunista ideológia „helytelennek” bélyegzi az elhajlást, a mi „hagyományos bölcsességünk” viszont *kikényszeríti* a stabilitást.

Így aztán a „kapitalista rendszer”, mintegy varázsütésre, máris éppoly elnyomónak tűnik, mint kommunista megfelelője. Hogy emberek milliói életükkel fizettek „elhajlásukért”, mások pedig ma is börtönben sínylődnek, zaklatás az osztályrészük, és a legcsekélyebb

44 John K. Galbraith: *The Affluent Society*. London, 1969, 17.

„hibáért” is minden elképzelhető társadalmi előnytől megfosztják őket, az a jelek szerint elkerülte Galbraith figyelmét. Eközben saját szabadságát, vagyis hogy nemcsak kifejtheti „nem konvencionális” (valójában nagyon is konvencionális, keynesiánus) nézeteit, hanem még az értelmiségi hatalom és befolyás csúcsaira is emelkedhetett a révükön, egyetlen szóval fedi el: „kikényszeríti”.

A *The Affluent Society*-ban olvasható Galbraith legerőteljesebb támadása a termelés éthosza ellen, a termelés ugyanis – fogalmaz – „mára életünk kiemelkedő fontosságú céljává vált”, ám „ezt a célt anélkül követjük, hogy átfogóan vagy legalábbis figyelmesen átgondoltuk volna”.⁴⁵ A termelés hajszolása felelős a modern kapitalista társadalmak kaotikus és lesújtó viszonyaiért, ahol a közszolgáltatásokat feláldozzák a fogyasztói javak bőségének oltárán. Még fontosabb, hogy ez a hajszolást a veszedelmes törekvést váltja ki, hogy szüntelenül növelni igyekezzünk a keresletet. Az elmélet, amely szerint a kereslet addig növekszik, amíg meg nem felel a kínálatnak, a klasszikus közgazdaságtan lejárt tételeinek raktárába kerül – megcáfolja a csökkenő határhaszonról szóló elmélet. A „hagyományos bölcsesség” azonban igen találatosnak bizonyul e veszedelmes elmélettel szemben „A szükségletek csökkenő intenzitását nem hagyták érvényesülni”.⁴⁶ Ehelyett azzal a feltételezéssel éltek, hogy az embereket nagyon is fontos azonnali javakkal ellátni, vagyis csökkenő étvágyunkat felülírja az erkölcsi kötelesség. Így aztán a fogyasztási cikkek iránti szükségletet olyan magasra emelik, ahol a csökkenő határhaszon elmélete már nem érvényesül. Egy-egy

45 Uo. 131–132.

46 Uo. 141.

embernek persze elég lehet bizonyos mennyiségű bor, víz vagy benzin, annál nagyobb hiánycikk viszont a becsület és a teljesítmény.

Galbraith ezután rátér a fogyasztói társadalom híres leírására, amely szerint a társadalomban a termelést már nem az emberi vágyak vezérlik, hanem a termelés szükségletei. A javak szüntelen áramlását fenntartandó, művi módon teremtenek vágyakat a hirdetések; a termékek állandó váltogatását és a fogyasztásból kimaradó ember gyalázatát zengő propagandagépezet. „Amint egy társadalom egyre nagyobb bőségben él, a vágykielégítő folyamatban egyre újabb vágyak keletkeznek [...] a vágyak ily módon a kibocsátott áruk mennyiségétől függenek. Szaknyelven szólva: nem feltételezhetjük többé, hogy egy magasabb termelési szinten nagyobb a jólét, mint valamely alacsonyabb szinten. Lehet, hogy ugyanakkora. A magasabb termelési szint egyszerűen magasabb szintű vágykeltést jelent, ami pedig magasabb szintű kielégítést követel meg.”⁴⁷

Ez nem más, mint egy régi tétel felmelegítése, amely az Ótestamentumból táplálkozik, és amely szerint bűnös állapotában az ember az étvágy zsarnokságának tárgya. Az a bizonyos étvágy valójában nem az övé, hanem kívülről, mintegy varázslattal kényszerítették rá mások, nevezetesen a piac bálványai és fétisei.

Ez a történet szabadságunk bizonyítékát, vagyis azt, hogy megszerezhetjük, amit akarunk, rabságunk bizonyítékává változtatja, mondván, hogy akaratunk nem a sajátunk. Hasonló megfontolás bújik meg Veblen szarkazmusa mélyén, amivel a „hivalkodó fogyasztást” kezeli, vagy amögött, ahogy Vance Packard igen nagyhatású könyve, *The Hidden Persuaders* (A rejtőzködő rábeszélők) támadja

47 Uo. 152.

a hirdetési ipart.⁴⁸ E történet ott kísért Marx elidegenedésméleteiben és az árufetisizmusról szóló fejtegetéseiben is. Újabb nagyhatású változtatával találkozunk majd az ötödik fejezetben a frankfurti iskolát és a „kulturális kapitalizmusról” megfogalmazott kritikáját tárgyalva. A gondolatot nemrégiben Gilles Lipovetsky és Jean Serroy porolta le egy kiváló könyvben, és igazította a posztmodern fogyasztók ízléséhez.⁴⁹ Ősi eredete azonban arra utal, hogy kortárs panaszokat aligha alapozhatunk meg vele. Politikai tervnek nem éppen racionális az a törekvés, hogy politikát találjunk az eredendő bűn meghaladására. És ha azzal az alapproblémával állunk szemben, hogy az emberek manipulálhatók és akarják, hogy manipulálják őket, akkor mi értelme az egyik manipulációt a másikkal helyettesíteni?

Amennyiben javítani akarunk lehangoló világunkon – fejtegeti Galbraith –, többet kell költenünk a közszolgáltatásokra, az oktatásra, a szociális kiadásokra és a központi tervezésre. Ezenkívül – a termelés megadóztatása révén – szembe kell szállnunk a családrendszer megalapozó készletekkel, eközben pedig finanszíroznunk kell a gyógymódot jelentő közszolgáltatásokat.⁵⁰ Csakhogy a termelés megadóztatása kizárólag akkor képes nagyobb összegű közkiadásokat finanszírozni, ha a termelés szintje magas. Ami pedig a Galbraith által javasolt megoldás egyéb részleteit illeti, azokat csak részletes összehasonlító vizsgálat igazolhatná, ilyesmire pedig Galbraith semmi készletet nem érez. Igaz, az efféle elemzés a képzelet világába utalna az általa javasolt „megoldást”.

48 Vance Packard: *The Hidden Persuaders*. New York, 1957.

49 Gilles Lipovetsky–Jean Serroy: *L'esthétisation du monde: Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Gallimard, Paris, 2012.

50 John K. Galbraith: *The Affluent Society*, i. m. 278.

Igen jellemző ez Galbraith módszerére. Túlságosan is a szívéhez nőtt a gunyoros pszichologizálás, semhogy el tudja hessegetni gondolkodásának centrumából, viszont pontosan tudja, hogy ha valaki pusztán pszichológus, esélye sem lesz arra, hogy a politikusok hallgassanak rá. A közgazdaságtudomány avatott képviselője az egyetlen, akinek valós hatalma lehet a rendszer fölött, amin matát – csakis róla gondolhatják, hogy orvosolni tudja a rendszer betegségeit. Így hát, akárcsak Marx, Galbraith is közgazdaságtannak álcázza a pszichológiát, és úgy adja elő képtelen politikai ajánlásait, mintha egy Hayek vagy egy Keynes tekintélye fémjelezné őket.

Ennek megfelelően, bár Galbraith elutasító a szocializmussal szemben, mégis arra a területre téved, amit a szocializmus sajátított ki magának. Amerika egész politikai szervezetét gazdasági fogalmakban kezdi látni, olyan „rendszerként”, amelynek minden végtagja, minden izma az üzleti élet parancsára mozdul. A jog, a politika, a kultúra és az intézmények csak a másodhegedű szerepét játszhatják ebben a nyersen ábrázolt „gazdasági rendszerben”, melynek személytelen követelményei irányítják az egész társadalom életét. Ez az elképzelés alapozta meg az amerikai újbaloldal egyik legfontosabb tételét, amely szerint a „kapitalista” állam éppúgy irányítási rendszer, mint a kommunista állam, mivel a nagyvállalatok szolgálatában áll, és az a dolga, hogy érvényre juttassa az oligopóliumok technostruktúrájában gyökerező tervezési folyamatot.⁵¹

51 John K. Galbraith: *The New Industrial State*, i. m. 256–257.

A technostruktúra pedig végül az állammal való azonosulás felé fordul,⁵² magáévá teszi az államra jellemző, a hibátlan és mindent átfogó terv teljesítéséhez szükséges központosított, személytelen működési módot. Az amerikai termelési rendszer ily módon megszüli a „katonai-ipari komplexumot” (ezt a kifejezést Eisenhower elnöktől kapta búcsúajándék gyanánt a szovjet propaganda); és azzal együtt olyan „fegyverkezési kultúrát” is teremt, amivel igazolhatóak a hatalmas védelmi kiadások. E legitimációs folyamat fő eszköze nem más, mint a „hidegháborús mítosz”, amelyben hadászati szükséglet igazolja a gazdaság szüntelen expanzióját. Ez a „harc nélküli háború messze elkerüli a veszélyt, hogy egyszer csak vége szakad”,⁵³ más szóval: megköveteli, hogy egy percre se álljon meg a műszaki fejlesztés, vele pedig a termelés végtelen változatossága és a fogyasztási vágy szakadatlan megújulása.

Ha pedig egyszer az amerikai „rendszert” a „hidegháborús mítosz” által fenntartott rendszernek állította be, Galbraith minden további nélkül ugyanazzal támadhatja Amerikát, amit a Szovjetuniónak volt szokás felróni. Elismeri, hogy „az első alkotmánykiegészítés olyan változás, amit senki sem becsülhet le”.⁵⁴ Am nyomban hozzát teszi, hogy a gazdaságirányítás két rendszere nagyon is összevethető. Mindkettőt a „tervezés követelményei” uralják, vagyis „az árak szabályozása és az egyén gazdasági magatartásának irányítása mindkét esetben háttérbe szorítja a piaci mechanizmust”.⁵⁵ A szólás- és a véleményszabadságot deklaráló első alkotmány-

52 Uo. 311.

53 Uo. 322.

54 Uo. 334.

55 Uo.

módosítás említésével pusztán az a célja, hogy elintézzé a két rendszer közötti politikai különbséget, s utána a gazdasági hasonlóságokra irányítsa a figyelmet, mert Galbraith szerint Amerika és szovjet vetélytársa ügyében ez a mélyben rejlő igazság. Minél tovább jut Galbraith ebben a fantáziálásában, annál nyilvánvalóbb lesz, hogy a Szovjetunió és az Egyesült Államok közötti, oly mélyen gyökerezőnek látott hasonlóság valójában a lehető legfelületesebb. Amit pedig oly felületes különbségnek tart, hogy alig észrevehető – tudniillik, hogy van-e szólásszabadság, alkotmányos rendszer és jogállam –, az éppenséggel a két rendszer közötti legalapvetőbb különbség.

Mondanom sem kell, hogy az amerikai rendszer kritikájával Galbraith biztos pozícióra tett szert a rendszerben. Am azután, hogy 1961-ben nagykövetnek küldték Indiába, mégiscsak némi valóság-látással kellett elméletét párosítania, és hirtelen fölismerte, amit a marxista gondolkodás száz éven át tagadott. Azt ugyanis, hogy nem a gazdasági rendszer, hanem politikai intézményei rajzolják ki egy társadalom jellegét. És azt is belátta, hogy az olyan politikai rendszer, amely kitünteti bírálóit, nagyban különbözik attól, amely munkatáborba zárja őket.

Galbraith nagykövetként számos indiai egyetemen tartott előadást a gazdasági fejlődés témájáról, s ezekben támogatásáról biztosította azt az időközben hitelét veszített tételt, hogy a harmadik világ gazdaságainak felemelkedéséhez a külföldi segélyek adják meg a kezdőlökést. Egyszersmind azonban azt is elfogadta, hogy – amint P. T. Bauer, Elie Kedourie, és újabban Dambisa Moyo munkái nyomán azóta köztudomású – a külföldi segélyek hatástalanok a külföldi intézmények, kiváltképp a jogállam, a szerződések biztonsága és a parlamenti rendszer bevezetése nélkül, amelyeket (legalábbis

néhányukat) az európai imperialisták honosítottak meg, és amelyeket a lebomlás fenyeget.⁵⁶

Ezekben az előadásokban tehát Galbraith alaposan rácáfolt arra a „közgazdasági” művein végigvonuló mítoszra, miszerint a nagyvállalat egyfajta baljós, megzabolázhatatlan, egyre erősödő szörny, melynek személytelen céljai egész életünket, még vágyaink kielégítését is irányítják. Galbraith elismeri, hogy a kapitalista nagyvállalat különbözik a szovjet rendszer „köztulajdonától”, mégpedig abban, hogy az előbbi valóságos jogi személy, az utóbbi pedig egy elnyomó ideológia fikciója.⁵⁷ A kommunista köztulajdon, legyen bár szó gyárról, mezőgazdasági üzembről, szakszervezetről vagy pártszervezetről, nem felel cselekedeteiért, széles körű, hallgatolagos mentességet élvez a jogi felelősségre vonás alól, és az egyszerű polgár nem számoltathatja el.

Mindebben a római jog és a belőle kinövő európai civilizáció egyik vívmányát érhetjük tetten. A nyugati alkotmányos állam a maga hatalmi tényezőit, ahol csak lehetséges, jogi személyként definiálja, s mint ilyet a törvény fennhatósága alá helyezi. A vállalat mint jogi személy ellen törvénysértés gyanúja esetén vád emelhető, és egy bírósági ítélet tönkre is teheti. Galbraith jól tette, hogy mindennek védelmére kelt.⁵⁸ A kommunista intézményeket éppen személytelenségük tette elszámoltathatatlaná, ezért – a kényszeren túl – semmitől sem kellett tartaniuk. A kényszer pedig csakis kívül-

56 Peter T. Bauer: *Dissent on Development*. London, 1971; Elie Kedourie: *The Crossman Confessions and Other Essays*. London, 1984; Dambisa Moyo: *Dead Aid*. London, 2009; *Economic Development*. Cambridge, 1964, 42.

57 Peter T. Bauer: *Economic Development*, i. m. 95.

58 Uo. 98.

ről jöhetett. Ez a hidegháború valódi lényege: egy személyében megragadható kormányzat diplomáciai tárgyalások útján nem, csakis az elrettentés stratégiája révén védhette meg magát egy terjeszkedő, teljes mértékben személytelen hatalommal szemben.

Galbraith azzal igazolta munkásságát, hogy szükség van az üzleti világ kritikájára. Ahogy egy helyütt fogalmazott, „a jósors kegyeltjeire lesújtani ugyanazt szolgálja, mint vigaszt nyújtani a balsors áldozatainak”.⁵⁹ Csak hát voltaképp kik is a sors kegyeltjei a mai amerikai elit esetében? A vállalkozók vagy a tudós kritikusok? A rendszer termelő alapegységei, vagy a terméken élősködők?

Az amerikai berendezkedés egyetlen kritikusa sem szolgált rá jobban erre a kérdésre, mint Ronald Dworkin. Dworkin 1931-ben született Massachussetsben, 1962-ben váltott az ügyvédi pályáról a tudományos kutatásra, 1968-ban elnyerte a Yale Egyetemen a W. N. Hohfeld nevét viselő jogászprofesszori állást. 1969-ben Oxfordba költözött át jogászprofesszornak, s közben 1976-tól a New York-i Egyetemen is tanított egészen 2012-ben bekövetkezett haláláig. Galbraith-hez hasonlóan tömegével nyert el díszdoktori címeket és tekintélyes díjakat is – abból a fajtából, amellyel a baloldali elit szokta kitüntetni tagjait. A *New York Review of Books*ban megjelenő cikkei nagy hatással voltak az amerikai közjogi örökség értelmezésével kapcsolatos közfelfogásra, így arra is, hogy milyen irányt vett a politikai élet Amerikában.

Dworkin, Galbraith-tel ellentétben, nem volt szellemes, szatirikus szerző. Valós vagy képzelt konzervatív ellenlábasait viszont szüntelenül áradó megvetéssel sújtotta. Szerette magát a konzervatív közjogi

59 John K. Galbraith: *American Capitalism*, i. m. 52.

örökség termékeny és könyörtelen kritikusanak beállítani, akinek ellenfelei képtelenek bármilyen értelmes, önálló érvet felmutatni. Legjobb, még akadémiai karrierje elején írt művéből éppen ellentétes következtetés vonható le, mint amit maga levont. E művében Dworkin a bírósági folyamat olyan elméletét adja elő, amely nemhogy aláásná a konzervatív jogtudomány előfeltevéseit, de egyenesen megalapozásuk új útját nyitja meg.

A jogtudományban Benthamtól és Austintól egészen Kelsenig és Hartig a „jogi pozitivizmus” valamilyen formája uralkodott,⁶⁰ annak főbb téziseit pedig Dworkin így foglalta össze: a jog mindenekelőtt abban különbözik a társadalmi normáktól, hogy valamilyen „főszabályt” követ, például azt, hogy törvény az lesz, amit a királynő a parlamentben kihirdet. Másodsorban, nehézség vagy bizonytalanság esetén a jogban a „bírói belátás” dönt, nem pedig a jogi kérdésre választ kereső kutatás. Végül pedig: jogi kötelelem akkor és csak akkor áll fenn, ha hatályos jogszabályon alapul.

Összességében ez a három elv írja le a jogrendszert, mint az előírások olyan rendjét, amelynek – a konzisztencia követelményén túl – semmilyen belső kényszernek nem kell megfelelnie, és amit, a társadalom magatartását szabályozandó, a legfőbb, szuverén hatalom alkotott meg. Az ítélkezés pedig úgy működik ebben a rendszerben, hogy megállapítják: mit mond a törvény, majd azt, hogy mi a tényállás, végül pedig az egyiket a másikra alkalmazzák. Dworkin hibásnak tartja ezt az elképzelést, akárcsak a három megalapozó elvet.

60 Jeremy Bentham: Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe [1781]. In: *Brit moralisták a XVIII. században*. Válogatta Márkus György. Fordította Fehér Ferenc. Gondolat, Budapest, 1977; Hans Kelsen: *General Theory of Law and State*. Chicago, 1945; H. L. A. Hart: *The Concept of Law*. Oxford, 1961.

A „főszabály” szerinte se nem szükséges, se nem elégséges előfeltétele a jogrendszernek. Nem szükséges, mert a jogrendszer, ahogy a mi Common Law-nk, kialakulhat pusztán bírósági gyakorlat alapján is, úgy, hogy a korábbi döntések gyakorolnak rá „tömegvonzást”. Elégségesnek pedig azért nem nevezhető, mert a legfőbb törvényhozó csak akkor alkothat jogot, ha vannak bíróságok is, amelyek majd alkalmazzák. Továbbá: e bíróságok bírái szükségképp olyan „elveket” alkalmaznak, amelyek nem vezethetők le a főszabályból.

Az elvek – magyarázza Dworkin – lassabban változnak, mint a szabályok, és sokkal alapvetőbb jelentőségűek a jogrendszer szempontjából. Ezek nélkül vagy lehetetlen volna igazságot tenni, vagy elfogadhatatlan ugrásoktól hemzsegnének az ítéletek. Ezen elvek létezését bizonyítják az olyan „nehéz esetek”, amelyekben a bíró anélkül kénytelen a peres felek jogait és kötelezettségeit megállapítani, hogy ezeket törvény írná elő. Az ilyen esetekben hozott ítéletekben a bíró nem „diszkrecionális jogot” gyakorol, hanem megkísérli megállapítani a felek valós és önmagukban létező jogait és kötelezettségeit – legalábbis a bírónak ebben a tudatban kell eljárnia, hogy betölthesse igazságszolgáltató szerepét. A felek jogainak és kötelezettségeinek meghatározásakor nem tekintheti magát jogalkotónak, és azt sem képzelheti, hogy olyasfajta „diszkrecionális” jogot kellene gyakorolnia, amilyenre normális esetben hivatali munkája során nem kényszerül. Olyan elvekre kénytelen hivatkozni, amelyek másfajta legitimitással rendelkeznek, mint a törvényhozás által hozott szabályok. Ezek az elvek (például, hogy senki sem húzhat hasznát saját helytelen magatartásából), az igazságszolgáltatási folyamat állandó vonásai, és a jogalkalmazás során a tipikus és problémamentes esetekben is hivatkozni szoktak rájuk.

Mindebből az következik, mármint Dworkin szerint, hogy a „főszabály” és a „diszkrecionális bírói hatalom” merő mítosz. A nehéz esetek megkerülhetetlen példái cáfolják továbbá a jogi pozitivizmus harmadik tételét is, miszerint minden jogi kötelelem korábban lefektetett jogszabályból származik. Eszerint a nehéz esetekben a törvényt nem annyira alkalmazzák, mint inkább felfedezik – és e folyamat révén áll elő mind a Common Law, mind a méltányosság struktúrája. Vagyis erre épül az angol és az amerikai jogrend.

Hozzátehetjük: az ediktumok semmilyen rendszere nem ad ki törvényt, míg pártatlan bíróságok nem alkalmazzák, és amíg nem valamilyen általánosan elfogadott eljárás irányadó. Az ítélezésben nélkülözhetetlen eljárási elvek (mint például a hallgattassék meg mindkét fél; a részrehajlás tilalma; az ítélet nyilvános elszámoltathatósága) lényeges elemei egy valódi jogrendszernek, akár megfogalmazzák őket tételesen – mint „a természetes igazságérzet elveit” az angol közigazgatási jogban –, akár nem.

Úgy is értelmezhetjük, hogy Dworkin itt az igazságszolgáltatás eljárásjogi szemlélete mellett érvel. Ez a nézet abban áll, hogy a törvényt feltételezi az ítélezést, az ítékezés pedig elvszerű magatartást követel meg a szóban forgó ügyben. Az elvszerű magatartás nem döntésnek tekinti az ítélezést, hanem felfedezésnek; mások egyetértésére apellál, összhangot keres más ítéletekkel, és reagál ezek „tömegvonzására”. Ez a vonzó kép (amely a politikai rendszer sok konzervatív leírásának is lényegi vonása) afféle „igaz ítéletre való közös törekvés-ként” mutatja be a törvényt. Ennek során az örök emberi viszályokat olyan elvek alapján rendezik, amelyek természetes módon vannak jelen a vitás ügyre elfogulatlanul tekintők elméjében.

Dworkin azonban, egy igen lényeges ok miatt, nem erre a következtetésre jut. Azt szeretné, hogy olvasója ne a „természetes igazságszolgáltatás” szószólójának, hanem olyasvalakinek tekintse őt, aki az amerikai alkotmány valódi értelmezését adja – az azt elhomályosító konzervatív értelmezésekkel szemben. Ezért így fogalmaz: „Alkotmányunk egy különleges morális elméleten alapul, melynek értelmében az emberek erkölcsi jogokkal bírnak az állammal szemben. A Jogok Nyilatkozatának olyan nehezebben értelmezhető előírásai, mint a tisztességes eljáráshoz és az egyenlő jogvédelemhez való jog, úgy tekintendők, mint amelyek egy erkölcsi fogalomra, és nem valamilyen előírásra hivatkoznak; ezért a bíróság, amikor törvény módjára akarja őket alkalmazni, szükségképp aktivista bíróság lesz abban az értelemben, hogy fel kell készülnie a politikai morállal kapcsolatos kérdések megfogalmazására és megválaszolására.”⁶¹

Más szóval, az amerikai alkotmány „aktivista” megközelítésre ad felhatalmazást a Legfelsőbb Bíróságnak, például lehetővé teszi, hogy töröljenek egy olyan törvényt, amely nem felel meg a bírák „politikai erkölcsiségének”. Dworkin nem érezte szükségét, hogy részletesen görcső alá vegye Blackmun bíró nyakatekert ítéletét a *Roe kontra Wade* ügyben, amely 1973-ban az Egyesült Államok minden államában engedélyezte az abortuszt. Az ítélet arra épült, hogy a bíró talált az Egyesült Államok alkotmányában egy mondatot „a magánélethez való jogról”, holott ilyesmiről egyáltalán nem esik szó az alkotmányban, majd önkényesen kinyilvánította, hogy a meg nem született lényeknek nincsenek alkotmányos jogaik. Beérte

61 Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*. London, 1976, 147.

annyival, hogy a bíróság „politikai erkölcsisége” nem talált kivetnivalót az abortuszban, annál inkább annak tilalmában.

Dworkin szinte valamennyi írásában felfedezhető a bírói aktivizmusra való felszólítás – már amennyiben az aktivisták a liberális politikai táborhoz tartoznak. Azon a címen, hogy a jog általános elméletét alkotja meg, Dworkin valójában egy olyan politikai álláspont védelmében lép fel, amellyel kapcsolatban a konzervatív értelemben vett jog legfeljebb semleges, sőt, amelynek néhány szempontból kifejezetten ellentmond. Minduntalan az alkotmányhoz tér vissza, mintha ez lenne a jogi döntések legfőbb terepe. Az amerikai alkotmány négyszáz vagy még több vastag kötetnyi esetjogot eredményezett, és akárcsak a szent szövegek, ezek is vagy ezer teológus szemüvegén keresztül olvashatók.

Dworkin a „alkotmány papjának” palástját ölti magára, ez azonban átlátszó jelmez. Korai írásaiban az angol polgári jogból meríti példáit (így a *Spartan Steel*- és az *Alloys Ltd. kontra Martin*-ügyből)⁶² vagy olyan amerikai esetekből, amelyekben az angol jogelőzményekből átvett elveket alkalmazták (ilyen volt a *Henningsen kontra Bloomfeld Motors Inc.*)⁶³ Nem helytálló tehát Dworkin következtetése, hogy a bírósági eljárás az Egyesült Államok alkotmányából fakad. Érvelése olyan álláspontot tükröz, amit „eljárásjogi naturalizmusnak” nevezhetnénk – márpedig éppen erre épülnek a precedensalapú igazságszolgáltatás védelmében felhozott konzervatív érvek. Ez az álláspont azt tartja, hogy a jog spontán módon fakad abból a törekvésből, hogy részrehajlástól mentes bírák egyezmé-

62 [1973] 1 QB 27.

63 32 N.J. 358, 161 A.2d 69 (N. J., 1960).

nyes következtetésre jussanak olyan ügyekben, amelyekben az egyik résztvevőt elmarasztalják, amiért a másiknak kárt okozott. A független és részrehajlástól mentes bírák nem a semmiből hozzák meg az ítéleteket, még akkor sem, ha a szóban forgó ügyben nincs jogszabály, amire támaszkodhatnának. A gyakorlatias gondolkodás útját járják, amely arra készteti őket, hogy felismerjék a tételes jogi előzményeket, amelyek vagy alkalmazhatók vagy – a különbségek miatt – elvetendők a konkrét ügyben.

A jogtudományról szóló előadássorozatában Adam Smith, bár más fogalmakkal, de a jog e konzervatív felfogását fejtette ki.⁶⁴ A modern korban pedig érdekes módon Hayek melegítette fel – akit mellesleg Dworkin teljes mértékben figyelmen kívül hagy. A precedensjog melletti elköteleződés végigvonul Hayek *Law, Legislation and Liberty* (Jog, törvényalkotás és szabadság) című művének első kötetén. „A modern ember” – fejtegeti Hayek – egyszerűen magától értetődőnek tartja, hogy az emberi cselekvést szabályozó minden törvény a törvényhozás terméke, olyannyira, hogy szinte paradoxonnak látja, hogy a jog régebbi keletű, mint a jogalkotás. Márpedig semmi kétség, a jog sok száz éve létezett már, amikor az embernek először fordult meg a fejében, hogy esetleg megváltoztathatja.⁶⁵ Képtelenség Rousseau nyomán azt gondolni, hogy az emberek előbb létrehozzák a társadalmat, és aztán alkotnak törvényeket. Mert hiszen annak, hogy társadalomban, legalábbis idegen emberekkel közös társadalomban éljünk, előfeltétele a törvény.

64 Adam Smith: *Lectures on Jurisprudence*. In: *Glasgow Edition of the Works of Adam Smith*, 1976. Új kiadása: Liberty Press, 2005.

65 Friedrich A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty, one-volume edition*. London, 1982, 73.

A törvény valóság, jóllehet szótlan valóság, már jóval azelőtt, hogy leírnák. A bírónak pedig az a dolga, hogy felfedezze a törvényt, ennek érdekében tanulmányozza a társadalmi konfliktusokat, és tárja fel azokat az általánosan elfogadott előfeltevéseket, amelyek lehetővé teszik a konfliktusok megoldását. A törvény a maga természetes állapotában valahogy úgy jön létre, ahogy a Common Law Angliában, amelynek megszületése megelőzte a parlamenti törvényalkotást, és amely évszázadokon át nem törvényalkotónak tekintette a parlamentet – sokkal inkább egy újabb bíróságnak, amely a tényleges előzmények alapján meg nem ítéltető ügyeket old meg.

Hayek megjegyzi, hogy az írott jog, miként a szuverén törvényhozó is, meglehetősen új fejlemény az emberi történelemben, és mindkettő lehetőséget ad a helytelen alkalmazásra; ezzel szemben a precedensjog képes az önkorrekcióra.⁶⁶ Jog és a törvényhozás között számos európai nyelv tesz különbséget – *diritto/legge, droit/loi, Recht/Gesetz, právo/zákon* és így tovább. Az angol nyelvben érdekes módon nem válik el ilyen élesen a kettő, habár az angol jogrendszer, szinte egyedülálló módon, máig megőrizte a precedensjogot. A törvényhozó emberi tevékenység termékének tekinti a törvényt, olyasvalaminek, amit egy bizonyos célból alkottak. Olykor nem csak arra próbálja használni a jogot, hogy igazságtalanságokat orvosoljon, hanem hogy új társadalmi rendet hozzon létre valamilyen „politikai erkölcsiség” szellemében – vagyis abban a szellemben, ahogy Dwor-

66 Az ókori szerzők nagyjából ugyanúgy gondolkodtak a jogról, mint Hayek. Démoszthenész szerint minden törvény (*nómosz*) „felfedezés és az istenek ajándéka” (*Antiphon* I, iii, 27). Ezt a nézetet vallotta Platón a *Törvényekben*, a görög tragédiák szerzői és sok más ókori forrás. Lásd Remi Brague: *La loi de Dieu: histoire philosophique d'une alliance*. Paris, 2005.

kin értelmezi az amerikai alkotmányt. Az ő szemében a törvény nem jogok, köteleességek és eljárásrendek összefoglalása, amelyek implicite érvényesülnek a precedensjogi rendszerben is, hanem az új, liberális társadalom váza.

A radikális törvényhozót semmi sem gátolja meg abban, hogy olyan jogszabályokat alkosson, amelyek sértik az igazságosság elvét, például előjogokat adnak egyeseknek, mások javait elkobozzák, valaki jogait személyes vagy politikai célokból egyszerűen megvonják. Ennek egyik jele, amikor a jog céljaként és az eljárás fő szabályozó elveként a „társadalmi igazságosságot” kezdik el a természetes igazságérzet helyett emlegetni. Hayeknél viszont a Common Law célja nem a társadalom megváltoztatása, hanem a szó szoros értelmében vett igazságszolgáltatás, vagyis az igazságtalan cselekedetek megbüntetése és következményeik kiigazítása. A bíró a szóban forgó ügy vizsgálatakor arra törekszik, hogy megtalálja a megoldást lehetővé tevő szabályt. Hayek szerint az ilyen szabály egy egész szabályhálóból illeszkedik, amelyre a résztvevők kimondatlanul is számítanak. A bírák joggal tekintik magukat olyan embernek, aki felfedezze a törvényt, mert ha az ügyre vonatkozó törvény implicite nem lenne jelen a felek magatartásában, akkor nem is lenne ügy, amit meg kell ítélni.

Az angol rendszerben kétség sem merülhet fel afelől, hogy a bíró nem kitalálja, hanem felfedezze a törvényt.⁶⁷ Az is igaz, hogy a törvény szabály formáját ölti. Például a *Rylands kontra Fletcher* ügyben a szabály azt mondja ki, hogy „aki a maga céljaira földjére visz, ott

67 Ezt a véleményemet itt fejtettem ki: Roger Scruton: *Anglia, egy eltűnő ideál* [2000]. Fordította Csaba Ferenc. Typotex, Budapest. Az angol jog c. fejezet (91–106).

begyűjt és tart olyan jószágot, mely kárt okozhat, saját kockázatára kell azt tartania, és személyében lesz felelős minden olyan kárért, amely annak szökése következtében keletkezik”.⁶⁸ Az is igaz viszont, hogy a bíró nem köteles kifejezetten megfogalmazni az ítéletet megalapozó szabályt. Vita tárgya lehet az is, hogy mire alapozható az ítélet, s ez még akkor is fennállhat, ha minden részes fél szerint jó ítélet született. Ez az érdekes megfigyelés tovább erősíti azt a nézetet, miszerint a törvény már bírósági megfogalmazása előtt is létezik, s ez a tudat vezérfonal a bíró tevékenységében, egyben azonban korlátozza is ambícióit. A Common Law szabályai nem használhatók fel a társadalom természetének megváltoztatására, olyan tulajdon újraelosztására, amely nem csalás vagy kényszer következtében jött létre. És arra sem alkalmasak, hogy ezek alapján rúgják fel a közmegegyezést, vagy borítsák fel a legitim elvárásokat és a természetesen kialakult bizalmi viszonyokat. Mert a Common Lawban azok a szabályok érvényesülnek, amelyek – kimondatlanul – eleve ott rejlenek a dolgokban. A Common Law egy láthatatlan kéz szötte hálót.

Az igazi törvények – Hayekkel szólva, az „absztrakt szabályok” – nem valamiféle cselekvési terv részei, hanem a társadalmi együttműködésben hosszú időn át kiérlelt keretek, amelyeken belül ismeretlen emberek a kölcsönös előnyök mentén működhetnek együtt.

Ahogy a piaci árak olyan információkat foglalnak magukba, amelyek másképp csak szétszórta léteznek, a modern társadalomban a törvények is a társadalom múltjában szétszórta megtalálható információkat sűrítene magukba.⁶⁹ Innen már csak egyetlen lépés

68 [1868] UKHL 1.

69 Mondanom sem kell, hogy a két esetben más és más folyamatok működnek. Az árak részben azért közvetítenek információt, mert azok, akik túlárazzák

Burke híres védőbeszéde a szokások, a hagyomány és az „előítélet” mellett, a francia forradalmárok „racionalizmusával” szemben. Burke gondolatmenete mai nyelvre lefordítva így hangzana: a tudás, amire az emberi élet előreláthatatlan körülményei között szükségünk van, nem egyetlen ember tapasztalatából fakad, és nem is abban testesül meg; ám egyetemes törvényekből sem következtethetünk rá *a priori*. Ez a tudás a generációk sora alatt felhalmozott szokásokból, intézményekből és gondolkodásmódból hagyományozódott ránk. Elődeink sok próbálkozás és tévedés, olykor egyenesen életük árán jutottak birtokába. Ezt a fajta tudást tartalmazza a Common Law, ez a társadalmi örökség, amelynek a helyébe soha nem léphet semmilyen doktrína, terv vagy alkotmány, építsenek bár akármilyen szilárdan is az egyén jogainak valamilyen felfogására.

Ha – Smith-szel és Hayekkel együtt – úgy véljük, hogy a jog mélyebben gyökerezik az emberi lélekben, mint a törvényhozás, s hogy nem az a dolga, hogy valamilyen tervet vagy „politikai erkölcsiségét” kényszerítsen a társadalomra – tekintet nélkül annak természetes igazságérzetre – egyszerűen érthető lesz, hogy miért kezdődnek a szocialista forradalmak a jogállam eltörlésével, és hogy miért oly ritka jószág a bírói függetlenség ott, ahol a civil társadalmat valamilyen fölülről megszabott terv szerint akarják megszervezni. Dworkinnak azonban, bár igyekszik felhasználni a Common Law-ban rejlő mély igazságot, egyúttal ideológiai célja is van, és makacsul próbálja ráerőltetni ezt az ideológiai célt egy

vagy alulárazzák termékeiket, hamar kiszorulnak a piacról; a Common Law viszont azért szolgál információval, mert az olyan ítéleteket, amelyek konfliktust generálnak, fokozatosan felülbírálják, az olyanok pedig, amelyek megerősítik a társadalmi rendet, fokozatosan precedenssé válnak.

olyan jogrendszerre, amely természeténél fogva alkalmatlan erre. A Common Law rendeltetése az, hogy az adott ügyekben igazságot tegyen. Nem törekszik az egész közösség illemszabályainak, erkölceinek és szokásainak mély átalakítására. Csendes, de éber jelenvaló az egyszerű emberek életében. Nem akarja, hogy minduntalan hivatkozzanak rá, ellenkezőleg, vonakodva, és csak akkor lép a színre, ha valamilyen igazságtalanságot kell kiigazítani. Dworkin felfogása olyan messze esik mindettől, hogy nem is igen érthető, miért nem próbálja mással megalapozni. Ügyvéd, nem pedig filozófus módjára érvel. Minden, ami az ellenfelet zavarja, hasznos – a lényeg, hogy Dworkin közelebb jusson céljához.

A cél pedig világos: diadalra juttatni az aktuális ügyeket, amelyeket a liberálisok zászlajukra tűznek. Amikor Dworkin legfontosabb munkáját, a *Vegyük komolyan a jogokat!* címűt írta, a nagy ügy lényegében a polgárjogi mozgalom, illetve a vietnámi háború elleni tiltakozás volt. Következésképp az aktuális ügyek közé tartozott a polgári engedetlenség és a pozitív diszkrimináció. Fontos volt a szexuális felszabadítás is, majd, ahogy az ügyek fejlődtek, Dworkin a feminizmust, az abortusz jogát és (sok feminista elképedésére) még a pornográfiát is az ilyen ügyek közé sorolta. Egyszóval, ha a konzervatívok elleneztek valamit, ő máris pártfogásába vette. Látványos előadásait szellemi tűzijáték, patrícus gőg, kozmopolita gúny fűszerezte. Továbbá természetesnek vette, hogy a bizonyítás terhe nem rajta van, hanem az ellenfélen. Dworkin – a *New York Review of Books* más szerzőihez hasonlóan – annyira egyértelműen helyesnek látta a maga álláspontját, hogy ha a konzervatívoknak más a véleményük, hát cáfolják meg. Nekik kell bizonyítaniuk, hogy társadalmi konszenzus van a pornográfia elítélése kapcsán, nekik kell kimutatniuk,

hogy nem merő „előítéletesség” ellenezni a melegjogokat (bármit szokás is érteni rajtuk egy adott pillanatban); bizonyítsák be, hogy a szegregáció megfelel az alkotmány szellemének, vagy hogy nem felel meg neki, ha valaki megtagadja a katonai szolgálatot vagy éppen nem hajlandó tisztelegni a zászló előtt.⁷⁰

Dworkin meglehetősen szélsőségekre ragadtatta magát a konzervatív tudat rombolásában. Íme egy példa: „Mivel itt jogokról van szó [...], hogy a tolerancia lerombolja vagy súlyos károkkal fenyegeti-e a közösséget, s azt hiszem, egyszerűen képtelenség azt állítani, hogy a rendelkezésünkre álló bizonyítékok ezt valószínűvé vagy akárcsak elképzelhetővé teszik.”⁷¹

Konzervatív szemmel nézve magától értetődő viszont, hogy a szüntelen liberalizálás, az a folyamat, amelynek során a törvényt minduntalan a New York-i elit életmódjához igazítják, végső soron igenis kárt okoz a közönségnek. Ezt az álláspontot azonban egyetlen kézmozdulattal lesöprik az asztalról. Órűtség feltételezni, úgymond, hogy ennek a valószínűségét bármi igazolná; még az is esztelenség, ha valaki feltételezi, hogy ez elképzelhető. Micsoda remek megállapítás! Az antropológusok sokszor kimutatták, hogy ha városi szokásokat erőltetnek a fekete-afrikai társadalmakra, szétverik azok kohézióját. De úgy tűnik, önmagában hülyeség azt gondolni, hogy hasonló okozhat, ha a New York-i szokásokat Georgiába plántálják át.

70 Ronald Dworkin: *Vegyük komolyan a jogokat!* [1977]. In: *Modern politikai filozófia*. Szerkesztette Huoranszky Ferenc. Osiris-Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998.

71 Uo. 69.

Vegyük komolyan a jogokat! című esszéjében Dworkin kitér a „chicagói hetek” perére. Ebben a perben egyes balos aktivistákat azzal vádoltak meg, hogy lázongást szítandó lépték át az államhárt. Dworkinnak nem volt kétsége afelől, hogy a chicagói hetek a szólásszabadság alkotmányos elvének oltalma alatt álltak. Így szólt azokhoz, akik nem osztották nézeteit: „Azt mondhatjuk, hogy a zendülésellenes törvény megengedi [nekik], hogy nem provokatív módon kifejezze a [saját] elveiket. Ezzel azonban elvétjük a véleménynyilvánítás és a méltóság közti kapcsolat lényegét. Az ember nem fejezheti ki magát szabadon, ha a szóhasználatát nem igazíthatja a dühéhez, vagy ha vissza kell fognia magát olyan értékek védelmében, amelyeket teljesen lényegtelennek tart az általa képviseltekhez képest. Igaz, hogy némelyik politikai másként gondolkodó a többség számára megbotrántoztató dolgokat mond, de arrogancia a többség részéről, ha azt képzei, hogy a véleménynyilvánítás bevett formái a helyes formák, mivel ezzel tagadja az egyenlő figyelem és tisztelet elvét. Ha a jog lényege a másként gondolkodók méltóságának védelme, akkor a véleménynyilvánítás megfelelő formáit a másként gondolkodók személyisége felől kell megközelítenünk, nem a »hallgató« többség személyisége felől, amely egyáltalán nem érzékeli korlátozasként a zendülésellenes törvényt.”⁷²

Dworkin érvelése mögött az a feltételezés húzódik meg, hogy a szólásszabadság azért van, hogy a másként gondolkodók méltóságát „oltalmazza”. Ebben a gondolatmenetben a ki nem mondott következtetés a figyelemre méltó: minél „csöndesebb” és minél törvénytisztelőbb valaki, annál kevésbé tiltakozhat az olyan emberek

⁷² Uo. 73–74.

provokatív megnyilvánulásai ellen, akik szemében az ő értékei egy lyukas fityinget sem érnek. A helyes hang a tiltakozás hangja; az alkotmányt ez utóbbi érdekében fogalmazták. Az esszé így jut arra a következtetésre, hogy „ha egy kormány keményen lép fel a polgári engedetlenséggel szemben, vagy kampányt folytat a hangos tiltakozás ellen, az megkérdőjelezheti a jóhiszeműségét”. Más szóval, akkor jóhiszemű az állam, ha először hoz egy törvényt, majd pedig elnéző azok iránt, akik megszegik.

Valójában azonban Dworkin maga sem gondolja ezt komolyan. Képzeljük el, mi lett volna, ha a chicagói hetek történetesen jobboldali aktivisták, és olyan ügyben okoznak botrányt, amit Dworkin visszataszítónak tart – például az abortusz vagy a bevándorlás ellen lépnek fel. Biztosra vehetjük, hogy jogaikat nem kellett volna összehangba hozni felháborodásuk mértékével, és emberi méltóságuk sem érdemelne egyebet, mint börtönbüntetést.

A „polgári engedetlenségről” szóló esszéjében Dworkin ellentmondást nem tűrő hangon intézi el a konzervatívokat, akik szerint büntetést érdemel, ha valaki a törvénnyel szembeni engedetlenségre biztat másokat. „Felvethető – írja –, hogy ha büntetlenséget élveznek azok, akik a sorozási parancs megtagadására agitálnak, akkor a parancsmegtagadók száma nőni fog. Ám véleményem szerint ettől nem sokkal lesznek többen, mint akik amúgy is elhatározták, hogy nem vonulnak be.”⁷³ A vietnámi háborúról írva azt fejtegeti, hogy „kifejezetten lelkiismereti kérdésről van szó”, és „nehezen hihető, hogy sokan lettek volna azok, akik valamilyen más okból tanácsolták volna a fiataloknak, hogy ne vonuljanak be”. Ebből az következik,

⁷³ Uo. 219.

hogy ez a bizonyos lelkiismeret – minthogy akár tudatosan, akár nem, egy baloldali ügy mellett szólalt meg – a törvény oltalmára érdemes. Sőt, nyíltan is szembe szállhatunk a törvénnyel, mivel „ha egyszer alapvető személyiségi vagy politikai jogról van szó, és feltételezhető, hogy a Legfelsőbb Bíróság tévesen döntött, akkor társadalmi jogával él a polgár, aki nem hajlandó a döntést magára nézve kötelezőnek elfogadni.”⁷⁴

Más szóval, a liberális lelkiismeretnek annyi is elég, ha valakinek mindössze saját véleménye van arról, mit is jelenthet egy-egy törvény, vagy mit kellene jelentenie. A konzervatív lelkiismeret viszont nem részesül ilyen elnéző elbánásban, hanem kemény munkával kell tisztáznia magát, mert a bizonyítás terhe mozdíthatatlan súllyal nehezedik rá. Így hát, ha valaki a szegregáció tilalmával kapcsolatban folyamodik a polgári engedetlenség eszközhöz, cselekedete nem ismerhető el épp oly polgári engedetlenségnek, mint ha liberális ügyet szolgálna. „Ha nem lépünk fel az olyan emberrel szemben, aki elállja az iskola bejáratát, [...] akkor megsértjük a bejutásban megakadályozott [fekete bőrű] iskoláslány törvényben megerősített morális jogát. Az elnéző magatartás nem mehet ilyen messzire.”⁷⁵ A Dworkinnal ellentétes oldalon álló ellenfél nem vigasztalhatja magát azzal, hogy a szóban forgó kérdésben irányadó törvény téves jellege feltételezhető. Elég tudomásul venni a fekete bőrűek erkölcsi jogát, hogy „mint egyéneket” ne különítsék el őket. Természetesen minden sorkatonának is joga van a vele együtt besorozott fiatalok jelenlétéhez. Megmagyarázzák azonban nekünk,

74 Uo. 215.

75 Uo. 210.

hogy ez a jog „nem olyan alapvető”. Egyébként is: a szegregáló jogértelmezésre hajlamos személyiség nem méltó a tiszteletünkre, hiszen „csekély számú kivételtől eltekintve egy fehér azért részesíti előnyben más fehérek társaságát, mert társadalmi és politikai meggyőződése szerint rasszista, illetve azért, mert megvetéssel viseltetik a feketék mint csoport iránt.”⁷⁶

Az utóbbi megjegyzés amerikaiak egy egész csoportját írja le, azon a címen, hogy tagjai rasszistának tekinthetők; ezen túl felveszi a fordított diszkrimináció kifejtését is. Annak idején ez volt az egyik fő liberális követelés, és Dworkin különösen agyafúrt érveléssel veszi védelmébe. Kétségkívül nem könnyű összeegyeztetni a minden egyes emberre vonatkozó egyetemes emberi jogok eszméjét azzal a gyakorlattal, amely előnyben részesíti „egy történelmileg hátrányos helyzetű” csoport tagjait, miközben mások, annak ellenére, hogy jobban megfelelnek az adott feltételeknek, nem férhetnek hozzá ezekhez az előnyökhöz. Dworkin elismeri, hogy „a faji kritérium nem feltétlenül a legjobb mutató annak eldöntésében, hogy kit kell felvenni a jogi karokra”,⁷⁷ és aki visszataszítónak tartja a rasszizmust, nyilván vigasztalódva olvassa, hogy *nem feltétlenül* a faji hovatartozás ismérve a jó megoldás. Csakhogy a mondatfűzés elárulja, mit is céloz meg Dworkin érvelése – bár helyesebb lenne egyfajta ügyvédi beadványnak nevezni. Így folytatódik ugyanis: „az értelmi képességek sem dönthetnek, sőt semmilyen más kritériumrendszer sem nevezhetünk a legjobbnak. Minden felvételi rendszer igazságosságát – és alkotmányosságát – azonos módon

76 Uo. 236.

77 Uo. 239.

kell megítélni. Akkor igazolható, és csak akkor, ha olyan, helyénvaló politikát szolgál, amely tiszteletben tartja a közösség minden tagjának azt a jogát, hogy egyenlő félként kezeljék.”

Hogy miért? Dworkinnak két magyarázata is van erre. Először is, általában véve különbséget tesz „az egyenlő bánásmód” és az „egyenlő félként kezelés” között, mert az a véleménye, hogy az alkotmány az utóbbit célozza meg – holott persze külön cikkely mondja ki az „egyenlő jogvédelem” elvét. Így hát Johnt és Maryt akkor részesítem egyenlő elbánásban, ha miután állásra jelentkeztek nálam, kizárólag a minősítésüket vizsgálom, valamint annak valószínűségét, hogy jó munkát fognak végezni. Ha azonban egyenlőnek akarom őket tekinteni, akkor ez már nem elég. Ennek az igényesebb mércének akkor tudok megfelelni, ha megnézem, mekkora megkülönböztetés volt a nők osztályrésze, következésképp mennyivel nagyobb erőfeszítést követelt Marytól, mint Johntól, hogy elérje az állás betöltéséhez szükséges szintet. Ebben az esetben, ha egyenlő félnek kívánom tekinteni őket, akkor Maryt kárpótolnom kell az őt ért igazságtalan hátrányok miatt, vagyis előnyben kell részesítenem Johnnal szemben.

Ez az érvelés azonban természetesen máris áthelyezi a jog fogalmát az egyénről a csoportra, vagyis az egyének már nem pusztán egyénként jönnek számításba, hanem valamely csoport tagjaiként, amelyek közül némelyik letehetetlen teherrel kénytelen indulni a versenyben. Van azonban még egy érv Dworkin tarsolyában. A szóban forgó esetben állítása szerint nincsenek is megfontolandó jogok. Nincs olyan, hogy valakinek joga van intellektuális érdem alapján felvételt nyerni a jogi karra. Ha tehát mégiscsak a jog a vezérlő elvünk, akkor figyelmünket az egyedi esetről az általános politikai

megfontolások felé kell fordítanunk: az adott politika vajon a jogok ügyét szolgálja, vagy éppen újtukban áll?

Elég ezt a két érvet változtatatosan forgatni és megfelelően adaptálni az ellenfélre, s Dworkin máris megszabadul az egyéni jogoktól, hogy mindent visszautalhasson az alkotmányban valahol valahogyan szereplő „erkölcsi elmélet” szintjére. Ez az elmélet egyetlen, mindent felülíró jogot ismer, azt, hogy egyenlő félként kezeljenek minket. Ebből pedig az következik, hogy nem az állampolgárság vagy az emberi fajhoz tartozás számít, hanem az, hogy melyik csoporthoz tartozunk. Ennek megfelelően részesülünk előnyökben, előjogokban vagy hátrányokban. Van abban ráció, hogy az egyének az egyetemi felvételnél nem fűződik alanyi joga az érdemei szerinti elbíráláshoz. Csak egészen más okból, mint amit Dworkin felhoz. Az a bizonyos előny egyfajta ajándék, és az ajándékozó joga, hogy belátása szerint osztogassa. Amennyiben Dworkin ezzel érvelne, az amerikai liberális hagyomány talaján maradna – ehelyett azonban úgy gondolja, jogunk van kényszerű alkalmazni az egyénnel szemben valamilyen politika érdekében. Így pedig kétely nélkül az erőszak mellett foglal állást. Az adott esetben a jogi karnak kutya kötelessége – véli –, hogy a politika követelményei szerint válogasson a jelentkezők között. Csakhogy a politikai megfontolás nem felel meg annak az érdem szerinti döntéshozatalnak, amelyről minden bizonnyal az egyenlő jogvédelemről szóló alkotmányos cikkely rendelkezik. Alkalmazásával ugyanis társadalmi egyenlőtlenséget hoznánk létre, márpedig „vigyáznunk kell – fejtegeti Dworkin –, nehogy az egyenlő jogvédelem klauzuláját alkalmazva kijátsszuk az egyenlőség követelményét”. Nem szabad megengednünk, hogy az egyén jogai feletti aggodalmunk útját állja az olyan politikának,

amely (legalábbis Dworkin szerint) hosszú távon nagyobb egyenlőséget és valóságosabb jogokat is teremt.

Rendkívül érdekes példa ez. Rávilágít ugyanis, milyen könnyedén fosztja meg a liberális fél vitapartnerét védekezésének egyetlen eszközétől. A liberális ugyanis így szól: „nem ismerek el más érvet, mint amelyik az egyéni jogaira és a szavatolásukhoz szükséges politikára hivatkozik”. Amikor aztán a konzervatív megpróbálja megvédeni a jogait, a liberális azzal rántja ki alóla szőnyeget, hogy „ezek nem jogok”. A konzervatív felveti, hogy bármilyen előnyben részesítés vagy ajándék lesz, és ebben az esetben az ajándékozó joga meghatározni, kinek osztogassa, vagy pedig alanyi jogon adható, abban az esetben viszont az alkotmány által előírt elvet, az „egyenlő elbánás” szabályát kell alkalmazni. További, és már igazságszolgáltatási kérdés, hogy az adott esetben pontosan mit is jelent az egyenlő elbánás. De alighanem azt, hogy mindenkinek biztosítani kell az alkotmányban szavatolt jogokat, sem többet, sem kevesebbet.

Másutt Dworkin gúnyt űz abból az elképzelésből, hogy az egyének jogait és kedvezményeit időnként felülírhatja a társadalmi és politikai stabilitást garantálni hivatott politika. Vitába száll a bevett haszonelvű elképzelésekkel, és kijelenti, hogy nincs az a pusztán politikai cél, amely felülírhatná az egyén igényét arra, hogy igazságos elbánásban részesüljön. „Nem szabad a stratégiát az igazságsággal, sem a politikai élet dolgait a politikai erkölccsel összekeverni”.⁷⁸ Legalábbis akkor nem szabad, ha az ember Lord Devlin azon álláspontját támadja, hogy törvénybe kell foglalni a hagyományos nemi erkölcs elemeit, vagy ha „a közfelháborodást, az intoleranciát

és az undort” mélységes megvetés tárgyává kell tenni (ezeket persze nem szabad összekeverni – figyelmeztetnek bennünket – az „erkölcsi meggyőződéssel”). A hátrányos helyzetűt védelmező stratégia átgázolhat bármely jogon, amit egy konzervatív szóba hozhat, mert ha a konzervatív tesz említést róluk, akkor biztosak lehetünk benne, hogy azok nem „jogok”, és ahhoz sem férhet kétség, hogy amikor a konzervatív megpróbál megakadályozni valamit, nem erkölcsi meggyőződés vezeti – olyan ugyanis csak a liberálisoknak van –, hanem felháborodás, intolerancia és undor.

Mélyértelmű és nehéz politikai-filozófiai kérdésekről van itt szó. Dworkinnak akár igaza is lehet, amikor feltételezi, hogy a konzervatívok által védelmezett előnyök nem igazi jogok. Csakhogy melyek az igazi jogok és milyen alapon? Erre a kérdésre nem válasz, ha valaki homályos utalásokat tesz az amerikai alkotmányra és a „morálteóriára” amelyre az alkotmány állítólag épül; kivált akkor nem válasz, ha az idézett jogesetek angol bíróság előtt zajlottak le. Dworkin eltökélten hangoztatja, hogy elvekből indul ki, nem bármikor visszavonható törvényekből; ám ha a vita a filozófia szintjére emelkedik, tudnunk kell, mi igazolja az elvek érvényességét. Dworkin éppen ez elől a kérdés elől tér ki.

Egy későbbi, könyvében, a *Law's Empire*-ban (A törvény birodalma), Dworkin a győzelem új stratégiáját dolgozza ki, ez pedig abban áll, hogy a jogot *hermeneutikailag*, minden részletében „újraértelmezhetőnek” kell tekintenünk – ami annyit tesz, hogy a liberálisok mindig a maguk szája íze szerint értelmezhetik.⁷⁹ Az értelmezés – magyarázza Dworkin – nem más, mint egy ember alkotta termék

78 Uo. 273.

79 Ronald Dworkin: *Law's Empire*. Harvard University Press, Cambridge, 1988.

legjobb olvasatának keresése, annak a bizonyos olvasatnak kutatása, amely a leginkább van összhangban a termék végcéljával.

Ezen az alapon azt is mondhatnánk, hogy a kritikus egy műalkotást értelmezve azt az olvasatot keresi, amely a lehető legnagyobb esztétikai értékkel ruházza fel a művet. A „legjobb értelmezés” tevékenységről tevékenységre változik. A jog célja természetesen nem a minél nagyobb esztétikai érték. Hanem mi? Az egyik lehetséges válasz az, hogy az igazság. Dworkin azonban nem ezt válaszolja, legalábbis nem egyértelműen. Ebben az esetben is, mint valahányszor, amikor világosan állást kellene foglalnia, árnyas mellékutakra húzódik vissza. Olykor azt hangsúlyozza, hogy az államhatalmat a törvény „vezérli és korlátozza” – más szóval a jog rendeltetése az egyének jogainak védelme. Máskor azt írja, hogy a konfliktusok megoldása a cél – ahogyan az a polgári jog területén szokás. Elméletibb fejtegetéseiben úgy mutatja be a jogot, mint ami a becsület eszményének kényszere alatt áll – a jelek szerint végső soron ez az elmélet áll hozzá legközelebb, ámbár jelentése eléggé homályos.

A jog „legjobb” olvasatát sok szinten keresik: a bíróságokon (valahányszor a bírák értelmezik a törvényt, amikor nehéz esetekben kell dönteniük, és amikor össze kell hangolniuk döntéseiket a releváns precedensekkel); a jogtudósok munkáiban (amikor magyarázzák, vagy bírálat tárgyává teszik a bírói döntéseket); a jogfilozófusok fejtegetéseiben (amikor azonosítani próbálják a jog végső alapelveit).

Dworkin szerint a jogban nem előírást kell látnunk, de nem is konvenciót. Nem előírást, ám a politika pusztá eszközének sem tekinthetjük. A jog inkább (már ha a szerző épp olyan hangulatban van) a polgári, az erkölcsi és az alkotmányos jogaink megnyilván-

nulása; a „politikai erkölcsiség” tárgyasulása; a szabályozni kívánt közösség „együttélési követelményeinek” megtestesülése. Bámula-tos gyorsasággal és magabiztossággal cikázik e különböző megközelítések között, s ezt részben az magyarázza, hogy az írásaiban ott kísértő, homályos stílusából csak halványan kihámozható elmélet szerint a jognak mindezen funkciói egybeesnek.

Az elmélet néhány helyütt már-már vallásos fogalmakkal operál. „Jogrendszerünk – írja – protestáns” tevékenység. Miközben így fogalmaz, nem tesz róla említést, hogy a Common Law a pápaság aranykorában is velünk volt, és az egyházi kánonjog kifejezett jóváhagyását bírta. Nem mulasztja el felidézni a *Vegyük komolyan a jogokat!* mondandóját, és a jogot mint a tiltakozó rendelkezésére álló fegyvert értelmezni. Többes szám első személyben fogalmaz, mintha egy sajátos jogi hagyomány folytatója lenne, ami csakis „a miénk”. Azt írja, hogy kitüntetetten individualista erkölcsiség „a miénk”, melyben a hangsúly az egyének jogain van a szuverén hatalommal szemben, s amely mind erejében, mind pedig alkalmazásában „politikai” természetű. A „politikai erkölcsiség” határozza meg azt a közösséget, amelyhez tartozónak tekintjük magunkat, „mi” mindannyian. Ha valaki azzal az ellenvetéssel él, hogy nem vagyunk mindannyian a *New York Review of Books* olvasói, mint Dworkin, arra, mint láttuk, az a válasz, hogy márpedig az egyéni jogok nem írhatják felül a liberális politikát. Közben azonban azt is a jog céljának tekinti, hogy a „közösség” tagjai által elismert jogokat és kötelezettségeket érvényesítse, vagyis tartósan fenntartsa a szóban forgó közösség identitását – ahogyan az egyének is úgy gondoskodnak a maguk identitásának fenntartásáról, hogy felelősséget vállalnak múltbeli és jövőbeli cselekedeteikért.

Dworkin igen hatásos, ám félrevezető párhuzamot von a jog, illetve a több író egymást folytató írásaiból kibontakozó közös mű, a „láncregény” között. A bíró egy precedens nyomán ítélkezve értelmezi az előzményeket, és egyszersmind átalakítja az értelmezés kontextusát. Az elvárás az, hogy igyekezzék érvényesíteni a jog integritását és folytonosságáról gondoskodni – más szóval érvényre juttatni azokat a jogokat és kötelezettségeket, amelyeket a közösség a jogban szentesített. A jog „integritása” végső soron egybeesik annak a közösségnek a személyiségével, amelyet szolgálni hivatott.

Most, hogy összefoglaltam, hogyan értelmezem én ezt az elméletet, hadd fejtsem ki saját szavaimmal is. A törvény, ahogy „mi” ismerjük, nem szabályok gyűjteménye, hanem hagyomány; jelentősége nem eredményében, hanem „értelmében” rejlik, azt pedig értelmezés útján fejtjük meg. A törvény egy kollektív személyiséget is kifejezésre juttat, és pedig a politika felől értelmezett közösséget; jogokat és felelősséget szentesít, és – hadd tegyem hozzá, ámbár Dworkin jellemző módon nem teszi – kötelezettségeket is, és mindezt egyik nemzedékről a másikra hagyományozza át. Az ítélkezéshez speciális intézmények szükségesek, például a bírói függetlenség és a múltban hozott döntések tekintélyes tárháza. De még nagyobb szükség van egyfajta „közszellemre”, amit a nép összetartozása hoz létre. Ez az összetartozás nem szerződéses, nem is egyetemes valami, hanem annak felismerése, hogy a nemzetállam tagjait sorsközösség fűzi össze.

A jognak ezt a felfogását konzervatív politikai elvek alapján is kifejtették már – ezt nem azért jegyzem meg, hogy Dworkin elméletének eredetiségét vonjam kétségbe: gondolatmenete minden egyes lépésében önálló és gondolatgazdag szellemiségről tesz tanúbizony-

ságot. Inkább azért teszem, hogy rávilágítsak, mennyire elzárja magát Dworkin mindentől, ami kívül esik az angol és az amerikai jogtudomány és analitikus filozófia területén. Sok fáradságot megtakarított volna olvasóinak, ha elárulja, hogy következtetései nagyrészt visszaköszönnek Smith, Burke, Hegel és de Maistre műveiben. Igaz, ez esetben fel kellett volna adnia kedvenc pozícióját, a felvilágosult liberálisét, aki még nem jutott el odáig, hogy intellektuális konzervativizmus is van a világon. Kárpótlásul viszont szembesült volna azzal, milyen égbekiáltó az ellentét aközött, amit a „mi” jogi hagyományunk védelmében leír, illetve aközött, hogy harciasan kardoskodik olyan ügyek mellett (ilyen például a „fordított diszkrimináció”), amelyek éppen ezt a hagyományt ássák alá.

Dworkin „mi”-jéhez tartozik minden angol nyelven beszélő liberális, de a partmenti nagyvárosok lakóin túl mégsem minden amerikai. Példáit az angol és az amerikai jogból meríti, a precedensjog és a *stare decisis* (a döntés fenntartása) elve alapján tárgyalja (habár a Common Law és a méltányosság fogalma közötti fontos különbségről nem tesz említést). A világ nagyrészen azonban olyan jogrendszerek vannak forgalomban, amelyek szemlátomást nem ezekre az elvekre épülnek. Sok európai ország jogrendszere a *Code Napoléon*ra épül, az pedig kifejezetten elveti a precedenselvet (legalábbis abban a formájában, ahogy az angol bíróságok alkalmazzák). Mindazonáltal ezen országokat mégiscsak törvények, továbbá olyan fellebbezési rendszer alapján kormányozzák, amelyek szavatolják az egyének jogainak érvényesülését (bár talán nem ugyanazokról a jogokról van szó, amelyeket a Common Law rejt magában).

Azt hiszem, ezzel van kapcsolatban Dworkin érvelésének egyik nagy hiányossága. Az ügyvéd eljárásának sajátja, hogy minden

trükköt megragad, ami előnyére válhat, a filozófus viszont az egyetemes igazságot kutatja. Dworkin műveiben egyetlen egyszer sem fordul elő a *Code Napoléon*, sem a mintájára létrehozott jogrendszerek. De nem tesz említést a római jogról sem, holott érdekes eszközök lelhetők fel benne, amelyek segítségével a nehéz esetek összhangba hozhatók a jog mélyén rejlő elvekkel. A kánonjogot sem említi, holott arra épültek az európai büntetőjogi rendszerek. Az iszlám jogról nem is szólva, pedig ott aztán nagy szerepe van a jogértelmezésnek és a bírói függetlenség is létezik – bár „a törvényt” örök időkre kimondta a próféta. Mondanom sem kell, hogy Dworkin a kommunista jogrendszeréről, a Sztálin által bevezetett „szocialista törvényességről” sem tesz említést, amelyben nincsenek precedensek, nem vezetik lelkiismeretesen az ítélkezési joganyagot, és nincs bírói függetlenség sem. És vajon miért nem tesz Dworkin soha említést a nemzetközi jogról, minden jogrendszerek legellentmondásosabbikáról? Ezek vajon mind periférikus esetek?

Ezeknek az alternatív jogrendeknek legalább némelyikét megvizsgálva Dworkin kénytelen lett volna megállapítani: a „mi” kisebb csoport, mint gondolta, és ennél nagyobb hatókörű, fogalmakban gazdagabb elméletre van szükség. Olyanra, amely nem az általa felhozott kevés jogeset szűk étlapjáról táplálkozik.

Mindezek arra is rámutatnak, hogy Dworkin „értelmezés”-elmélete nem valódi jogfilozófia, hanem egy mozgalom eszköze arra, hogy elsajátítsa az amerikai alkotmányt a konzervatívoktól. Egész életműve egyetlen nagy ügyvédi perirat, az elméletet kiemelve belőle lehetetlen megmondanunk, hogyan alkalmazandó, sőt, még azt is, hogy valójában mit jelent.

Ha konzervatív szerző vállalkozna arra, hogy egy ügy képviselésén túlmutató jogállami teóriát dolgozzon ki, nemigen érhetné be olyasféle értelmezés-fogalommal, amely egy bizonyos történelmi kontextushoz kötődik. Sem olyannal, mint Ronald Dworkiné, mely a jelek szerint kifejezetten azért készült, hogy a szerzője által konstruált „politikai erkölcsiséget” igazolja. Alighanem olyasmiből indulna ki, aminek Dworkinnál nem jut hely: a szuverenitás fogalmából. Szuverenitáson olyan legitim hatalmi pozíció értendő, amely engedelmisséget követelhet meg. Hobbesnál, Hegelnél, de Maistre-nél és a hasonló gondolkodóknál, akik bepillantást nyertek a szakadék mélyére, ez a jogrend *sine qua non*-ja; enélkül nincsenek békés és konszenzuális kapcsolatok. Dworkin birodalmán az árnyéka sem suhan át sem a terrorizmusnak, sem intézményesült formájának, a totalitárius rendszernek. A dworkini ember olyan teremtmény, akit eleve törvényes viszonyok vesznek körül, és akit elmés jogászok bizton megóvnak a leginkább nem kívánatos hatalmi előírásoktól. „Politikai erkölcsisége” szinte kizárólag jogokból és követelésekből áll; a kötelesség és az engedelmisség fogalmának nincs itt hely. Amikor arról van szó, hogy harcolni kell a hazáért, a polgári engedetlenség menedékére hivatkozik. Amikor a konzervatívok a saját erkölcsüket akarják érvényesíteni nemiség, házasság és abortusz dolgában, ő egykettőre talál olyan anyagi jogot, amelynek alapján azt írja, amit csak akar – mindig akadnak előzékeny liberális jogászok, akik az ilyesmit „beleértelmezik” az alkotmányba. Végül is azonban mit értsünk „értelmezésen”? Az a meghatározás, miszerint az értelmezés célja, hogy rátaláljunk valamely tevékenység „legjobb” változatára, édeskeveset mond. Ha a futball mibenlétét akarnánk meghatározni, sosem mondanánk, hogy a futball célja a minél jobb futball. Ennél

már ahhoz is kézzelfoghatóbb és árnyaltabb elméletre van szükség, hogy megmondjuk, mi az a „legjobb”. Dworkin, akárcsak Hans-Georg Gadamer (akire hivatkozik is fejtegetése kulcsmondatában) a nyelvvel példálózik.⁸⁰ A nyelv csakugyan jó példa. De mi egy másik ember szavainak „legjobb” értelmezése? Nem feltétlenül az, amelytől igaz lesz, hasznos vagy éppen összeegyeztethető azzal, amit egy másik ember mond vagy hisz. Az értelmezés a szóban forgó kifejezés értelmét árulja el.

Az irodalomtörténetek számára nem újdonság, hogy mást jelent a „szöveg értelme”, és megint mást, hogy „a szerző szerint mi a szöveg értelme”. Dworkint azonban messze elkerüli a szándékos tévedésről és a „szerző haláláról” zajló nagy vita, ezért aztán „a legjobb” értelmezés fogalmával kínál meg bennünket, ami nem egyéb, mint a kedvenc következtetésére szabott, légből kapott valami. Ebből az érvelésből semmi nem szűrhető le azzal kapcsolatban, hogy mi történik például, amikor egy bíró a méltányosság elvére apellálva igyekszik megkerülni egy-egy igazságtalan, elnyomó jellegű törvényt. Egyébként a kancelláriai bíróságokról Dworkin egyetlen szót sem ejt. Arról sem, hogy mi történik, amikor a bírák azért alkalmaznak egy törvényt, mert alkalmazniuk kell, nem pedig azért, mert összhangban van a jogrendszer más tényezőivel, például amikor szerződéseket kénytelenek valamely törvényi előírás miatt megsemmisíteni.

80. Hans-Georg Gadamer, a modern „hermeneutika” képviselője, akinek *Igazság és módszer* című könyve sok hívet szerzett magának azzal a homályos értelmű tézisével, hogy a társadalomtudományban az értelmezésnek elsőbbséget kell tulajdonítani a magyarázattal szemben. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata* [1960]. Fordította Bonyhai Gábor. Osiris, Budapest, 2003.

A valódi kutató, ha egyszer ennyire foglalkoztatja az értelmezés gondolata, alighanem elszakadt volna egy kis időre kedvenc ügyeitől, hogy tanulmányozhassa az iszlám jogban szereplő *idzstihád* (önálló jogi vélemény) fogalmát. Egészen addig, amíg a 10. században az ash'arita teológusok (a szunnita iszlám egyik ortodox iskolájának hívei) felül nem kerekedtek és be nem vezették azt a pusztító felfogást, hogy „az idzstihád kapui bezárultak”, mind a négy bevett teológiai iskola jogtudósai azt az elvet vallották, hogy a törvényt minden adott ügyben a Korán és a hádiszok értelmezéséből kell levezetni. Mégpedig olyan elvek alapján, amelyek összhangba hozzák a döntést a próféta által közvetített isteni kinyilatkoztatással. Nagy tudományos irodalma van annak, hogy miképpen értelmezendő a korai iszlám jogtudósok eljárása, és érdekes lett volna Dworkin véleményét is megismerni erről – ahogy egyébként bármi másról is, ami túl van a liberális ügyek szenvedélyes és ékesszóló képviselésén. Ilyesmit azonban hiába is keresnénk nála. Könyvének utolsó soráig bizonytalanságban maradunk afelől, mi is értendő „értelmezésen” és hogy kit is képvisel az a mindenütt jelenlevő többes szám első személy. A következő szavakkal zárja ugyanis fejtegetését: „a mi számunkra, azok számára, akik lenni akarunk, a közösség számára, amelynek megteremtése a célunk, ez a törvény”. Erre csak egyetlen észszerű válasz adható: „beszéljen a maga nevében”.

Galbraith és Dworkin személyében egy újonnan felemelkedő, harcias amerikai liberális elit képviselőivel van dolgunk. Mindkettő remek intellektus volt, és jól forgatták a logika fegyverét. De mindketten egy harcos modorában közelítettek a tudományos problémához. Mindketten megvetéssel bombázták az amerikai társadalom hagyományos vízióját, hogy aztán sikerrel szállhassanak vele szembe.

Közben mindkettőnek kivételes megbecsülésben volt része, csak úgy, mint másoknak, akik a család, a vállalkozás, Isten és a nemzeti zászló hagyományos kultúrájának felforgatására vállalkoztak. De vizsgáljuk csak meg fejtegetéseiket közelebbről, és azt tapasztaljuk majd, hogy tele vannak leegyszerűsítésekkel, szónoki fogásokkal, és az eltérő vélemények iránti megvetéssel. Akármennyire okosak is, a szellemi feladványokat, amelyeknek megoldására vállalkoztak, ugyanúgy hagyták, ahogy rájuk találtak.

A felszabadításról francia módra: Sartre és Foucault

A 19. század utolsó évtizedében, amikor is Dreyfus kapitányt, a francia hadsereg zsidó tisztjét koholt vádak alapján kényszermunkára és száműzésre ítélték, nagy viták zajlottak arról, voltaképpen mit is jelent franciának lenni. Milyen fajta patriotizmus kell ahhoz, hogy az ország meg tudja védeni magát? E kérdés azután került napirendre, hogy Bismarck seregei megalázó vereséget mértek Franciaországra. A sokk miatt feltámadó patriotizmus későn jött ahhoz, hogy a katasztrófát elkerüljék, és még a következő, 1914-es vész idejére is csak félig-meddig épült fel.

Zola híres, a *L'Aurore* című napilapban 1898-ban megjelenő *J'accuse*-cikke az antiszemitizmus bűnében marasztalta el a francia kormányt és a politikai osztályokat. A hazafiságnak – érvelt Zola – semmi köze a rasszhoz, annál több viszont az állampolgársághoz. Zola cikke után nem lehetett többé nem tudomást venni a katolikus ortodoxia és a zsidó állampolgár státusza közötti kapcsolatot jellemző konfliktusról. Az ügyben is fontos kérdések vetődtek fel, hogy mi is maga Franciaország, mit kell érteni a Franciaország iránti lojalitáson – mivel nehéz időkben az ország nem volt képes mozgósítani.⁸¹

Az eltűnt idő nyomában című művében Proust minduntalan visszatér a Dreyfus-ügyre, mintha a közélet eseményei ezen az egyetlen kapun át törtek volna be a kifinomult érzések és zabolátlan élvezetek

⁸¹ Ezek a kérdések ma is éppen olyan élők, mint a múltban bármikor. Lásd Alain Finkielkraut: *Le mécontemporain*. Gallimard, Paris, 1991.

világába, melyek minden gondolatát lefoglalták. Proust az előkelő társadalomban megjelenő, „kivülálló” zsidó férfi karakterét a katolikus kultúrában mozgó rejtőzködő homoszexuális életével állítja párhuzamba. A Dreyfus-ügy a *Szodoma és Gomorra* oldalain tör fel a legnagyobb erővel, éspedig ott, ahol a homoszexuális vágyról esik szó. A szerző tapintatosan türelmet kér azok számára, akik elrejtik identitásukat a társadalom elől, és ezért tudatosan annak peremén élnek.

Proust és Zola városi patrióták voltak, az ő szemükben az állampolgárság fontosabb volt, mint a vallás és a kultúra. A *dreyfoussard*-ok között voltak azonban olyan katolikus írók is, akik a hazafiság mélyebb gyökerű, kevésbé jogászai válfaját keresték. Franciaországot a vidékkel azonosították, a vidék paraszti életformájával, hagyományos gazdaságával és tősgyökeres katolikus hitbuzgalmával. Őszinte katolikus hitük nem akadályozta meg őket abban, hogy területhez kötöttként értelmezzék a hazafiságot, és valahogy úgy kössék a francia tájhoz, ahogy a viktoriánus kor írói és költői az anglikán vallást kötötték Anglia tájaihoz. Új szellemű patriotizmusuk szentként tekintett a földre és annak népére, és egyben a hit iránti odaadás megújítását is kereste. E patriotizmus jelképe pedig Jeanne d'Arc volt, az orléans-i szűz, akinek gyönyörű története három és fél évszázaddal megelőzte a francia forradalmat.

A mozgalom vezéralakja Charles Péguy, a híres *Cahiers de la Quinzaine* alapító főszerkesztője volt. Ő adta ki a korai 20. század francia irodalmának sok fontos alkotását, így Romain Rolland *Jean Christophe*-ját, Anatole France és Julien Benda műveit. Péguy Jeanne d'Arcról szóló műve, a *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (A Jeanne d'Arc-i szeretet misztériuma) 1911-ben látott napvilágot, három évvel azelőtt, hogy szerzője 1914-ben elesett a csatatéren. Nagyrészt

Péguy befolyásának és az általa irányított kampánynak köszönhető, hogy az egyház 1920-ban szentté avatta az orléans-i szűzet. A katolicizmus és a hazafiság Péguy által képviselt szintézise nagy hatással volt Jacques Maritain filozófusra és feleségére, Raïssára – akik körül írók és gondolkodók befolyásos köre kezdett csoportosulni, amikor Franciaország éledezni kezdett az első világháború értelmetlen pusztításai után.

Ehhez a háború utáni *renouveau catholique*-hoz festők (Georges Rouault), zeneszerzők (Charles Tournemire és Francis Poulenc) és olyan írók is csatlakoztak, mint Paul Claudel, Jean Cocteau, Francis Jammes, Charles du Bos, Gabriel Marcel és François Mauriac.⁸² Törekvéseikről egy rendkívüli kiadvány tanúskodik, a *Chroniques*, melynek első kötete 1925-ben jelent meg Claudel, Cocteau, Jacob, Maritain, valamint (bármily furcsa is) G. K. Chesterton szerkesztésében. Annak idején mind szenvedélyes katolikusok voltak. Idővel azonban a francia nacionalizmus nehézségekkel találta szemben magát, amikor egy másik, világiasabb, sőt, ami azt illeti, nyíltan ateista rivális jelent meg a horizonton. Nevezetesen Charles Maurras harcias királypárti mozgalma, az Action Française. (Maurras még 1898-ban alapította az azonos nevű újsággal együtt, de a mozgalom a 20. század első két évtizedében nőtt nagyra.) Maurras antiszemita volt, lelkesen csatlakozott a Dreyfus kapitányt elítélők táborához, és kivételesen erőszakos hajlamokról tett tanúbizonyságot már csak

⁸² Lásd Raïssa Maritain: *We Have Been Friends Together*. Longmans, Green and Co., New York, 1942; és *Adventures in Grace*. Longmans, Green and Co., New York, 1945. A Maritain-házaspár történetéről és a körük csoportosuló értelmiségi szimpatizánsokról lásd Jean-Luc Barre: *Jacques and Raïssa Maritain: Beggars for Heaven*. University of Notre Dame Press, South Bend, 2005.

abban is, hogy halálosan megfenyegetett több ismert politikust – ezért börtönbüntetésre is ítélték.

A második világháború válságos éveiben Franciaország kapitulációja és a vichy-i rendszer nyomán a francia nacionalizmus eszméje a nációkkal való együttműködés bélyegét hordozta. A háború utáni francia irodalom sok műve reflektált erre.⁸³ Maurras például együttműködött a vichy-i rendszerrel, és a háború után az ellenségnek nyújtott támogatás vádjával előbb halálra, majd életfogytiglani börtönbüntetésre ítélték. A mozgalom több tagja azonban kevésbé volt szerencsés. Egyiküket, az ádáz antiszemita regényíró, Robert Brasillachot kivégezték, hiába kért kegyelmet neki de Gaulle tábornok és a kor számos jelentős írója, köztük Paul Valéry és Jean Cocteau. A háború utáni írók két csoportra oszlottak, ártatlanokra és bűnösökre. Sokan sebtében eszkábáltak maguknak ellenálló múltat, hogy az előbbi csoportba sorolhassák magukat. A nyílt kollaboránsok, így Maurras, Brasillach és Drieu la Rochelle a népharag célpontjává váltak – ámbár sok esetben a lakosság ártatlansága is inkább a képzelet terméke volt.⁸⁴

Nem meglepő hát, hogy a háborúról szóló francia irodalom jó része olyan emberek árulásának bonyolult történeteit taglalja, akik inkább letették a fegyvert a békés élet reményében, semhogy az életüket kockáztassák bajtársaikért. Emlékezzünk csak vissza Maupassant *Gömböcére*, amelyben egy tiszteletreméltó polgár egy prostituáltat – a társaság egyetlen hazafias érzelmű tagját – dobna

83 Lásd Stephen Schloesser tanulmányát: *Jazz Age Catholicism: Modernism in Postwar Paris*, 1919–1933. Toronto, 2005.

84 A vichyi kormány hatóságai és a német megszállók állítólag nem kevesebb, mint 5 millió feljelentő levelet kaptak a megszállás alatt. Lásd André Halimi: *La délation sous l'Occupation*. Editions Alain Moreau, Paris, 1983.

oda egy német tiszt kéjvágyának. Vagy itt van két nagy hatású regény a két világháború közötti időszakból: Louis-Ferdinand Céline könyve, az *Utazás az éjszaka mélyére*, illetve Marcel Aymétől *A zöld kanca*. Az előbbiből az első világháború teljes erkölcsi bomlása bontakozik ki, az utóbbi pedig két ellenségeskedő szomszéd történetét beszéli el az 1870–71-es francia–porosz háború idejéből. Mindkettőből olyan ország képe tárul elénk, amelynek lakói mély gyanakvással tekintenek egymásra, s amely kétségbeesetten kutat a kezéből minduntalan kisikló hazafiság után. Ebből az országból minden jel szerint hiányzik az önfeláldozás eszméje, amely (bár édesbús felhangokkal és nem kevés önáltatással fűszerezve) végigvonul az első világháborús angol irodalmon.

Drieu la Rochelle esete jól példázza ezt a traumát. Bátran harcolt az első világháborúban, háromszor megsebesült, elnyerte a hadikeresztet, majd a két világháború közötti irodalom egyik vezető alakja lett. A katolikus újjászületés mozgalma azonban nem érintette meg, a háborút követő húsz évben a csábításnak szentelt rendezetlen életet élt, miközben borongós hangulatú regényeket írt, amelyek középpontjában a nők és nemi életük eseményei állnak. Szembefordult a nacionalista eszmével, mert úgy gondolta: ezek következménye volt az első világháború, s a békés jövő egyetlen útját ígérő *egyesült Európa*, egyfajta új internacionalizmus szószólója lett.

Eleinte a kommunisták mellé állt, hiszen ők voltak az internacionalista ügy első számú hirdetői. Mint számos kortársa, ő is belépett a pártba. Később kilépett, és fasisztának állt. Nem mintha megtagadta volna, amiben addig hitt. Ha egyszer az internacionalizmus szocializmus, hát úgy látta, hogy az internacionalista szocializmust, amely eredetileg a kommunista párthoz vonzotta, immár Németország

és Olaszország felemelkedőben lévő fasiszta pártjai testesítik meg leginkább. Nehéz is elmarasztalni, amiért így látta, hiszen az idő tájt a nácik és a kommunisták titkos szövetségre léptek. Az internacionalista politika és a Drieu-höz hasonló ágrólszakadt egzisztenciák közös vonása egyfajta halálvágy, életundor.⁸⁵ Végül önkezeléssel vetett véget életének, így elkerülte, hogy árulásért perbe fogják. Öngyilkossága azonban ott bujkált már abban az *ennui*-ben (unalom) és *nostalgie de la boue*-ban (a sár iránti nosztalgia), amelyről a *L'homme couvert de femmes*-ban (A nők fedte férfi) írt. A regény már a címében is azt a szakadékot fejezi ki, amely Drieu életében a nemi élet és a szerelem között húzódott. Élete, akárcsak művészete, a lelki lepusztulása leírása, amire hiába keresett orvosságot a politikában.

Péguy és Mauritian kísérlete, hogy a katolicizmust a hazafisággal ötvözze nemcsak a Drieu la Rochelle-félék, hanem az átlagos baloldali értelmiségiek legtöbbje számára is hiteltelen volt – addigra ugyanis a nemzeti kultúrát egyfelől Auguste Comte vallássossága, másfelől pedig Zola, Proudhon és George Sorel ateizmusa szállta meg. A marxizmus az egész társadalomra hatást gyakorolt, és az orosz forradalom után gyors növekedésnek indult a Francia Kommunista Párt. Sok vezető értelmiségit vonzott magához, köztük az író Louis Aragon, a festő Pablo Picassót vagy André Breton, a vezető szürrealista művészt.

Igaz, az ebből következő *trahison des clercs* (az írástudók árulása; eredetileg Julien Benda híres művének címe) nem okozott akkora kárt, mint a cambridge-i kének és körük a maga árulásával, hiszen a háborúban és közvetlenül azután Franciaország nem játszott

85 Lásd Pol Vandromme: *Drieu la Rochelle*. Editions Universitaires, Paris, 1958.

Angliához hasonlóan fontos szerepet. A háború utáni francia értelmiségiek büntudatát mutatja, hogy milyen heves és ellenséges fogadtatásban részesült *A kommunizmus fekete könyve*, amely a volt maoista, Stéphane Courtois szerkesztésében jelent meg 1997-ben. A könyv egyébként tételes beszámolót ad a kommunizmus bűneiről és arról, milyen szerepet játszottak egyes értelmiségiek a bűn felmentésében és ösztönzésében is. A könyv kíméletlenül összehasonlítja (Courtois csaknem azonosnak tekintti) a kommunizmust és a nácizmust. Azok, akik a nácizmus borzalmainak hatása alatt a kommunista párthoz csatlakoztak, nemcsak sértőnek, hanem egyenesen hazaárulásnak tekintették ezt az összehasonlítást. Márpedig a kommunisták bizonyos mértékig mégiscsak felelősek voltak azért, hogy a náci megszállás idején nem volt elég erős a francia harci szellem, Franciaország veresége után ugyanis kifejezetten kötelező volt Hitler közvetlen parancsait teljesíteniük. (A francia kommunista pártnak köszönhető, hogy amikor Hitler a Sztálinnal kötött paktum nyújtotta biztonságra támaszkodva bevonult Franciaországba, sztrájkba léptek a hadianyaggyárak.)

A háború utáni írónemzedék hitrendszere, politikai aktivitása és önképe ennek tudatában értékelendő. Szinte mindegyikük gondolkodásában felfedezhető egy közös hatás, aminek forrása nem más, mint Alexandre Kojève, egy orosz emigráns, akinek Hegelről szóló előadásait a háború utáni írónemzedék számos későbbi tagja látogatta a '30-as években, az *École Pratique des Hautes Études* előadótermében, köztük Bataille, Lacan, Sartre, Beauvoir, Levinas, Aron, Queneau, Merleau-Ponty és sokan mások. Miközben a kommunista párt azon dolgozott, hogy az ipar a szakszervezet és a szocialista állam ellenőrzése alá kerüljön, Kojève, aki magas rangú francia állami tiszt-

viselő volt, és egyben az Európai Unió egyik megalapozója, hegeli dialéktikával puhította az értelmiséget. Ugyanez a hegeli dialektika szolgált a marxista vallás alapjául, mely utóbbi Kojève szülőföldjén az új hatalom ideológiája lett. Francia titkosszolgálati források azt állítják, hogy Kojève szovjet kém volt, független forrásból azonban nincs erre bizonyíték. Végül is azonban nem csinált titkot belőle, hogy Joszif Sztálin híve, márpedig egy szovjet titkosügynök miért mondana ilyet?⁸⁶

Kojève Hegelről szóló előadásait nem más szerkesztette kötetbe, mint Raymond Queneau, a *Zazie a metrón* későbbi szerzője. Az előadások *A szellem fenomenológiáját* taglalták, mindenekelőtt pedig a szabadság dialektikáját, amelynek értelmében az ember a Másikkal való összeütközés folyamatában válik szabaddá és jut öntudatra. A hallgatóságot Kojève előadásaiából két gondolat ragadta meg különösen, olyannyira, hogy a háború utáni irodalom jellemző motívumaként térnek majd vissza: a szabadság és az öntudat azonossága, valamint a szubjektum és az objektum dialektikája. Érdeemes röviden összefoglalni mindkettőt, valamint azt, hogy milyen helyet foglalnak el Hegel filozófiájában. Annál is inkább, mert a későbbi fejezetekben gyakran felbukkannak majd.

Hegel szerint egy és ugyanazon folyamatban ébredünk önmagunk teljes tudatára, illetve „valósítjuk meg” szabadságunkat. Szabad cselekedeteim révén ismerem meg magamat és szabadon cselekedve hozom létre azt az ént, amit ismerek. Az önismeret nem szereshető meg a befelé fordulás magányos gyakorlata révén. Társadalmi folya-

86 Ez Marx Frisch *Biedermann és a gyújtogatók*-ját juttatta eszembe. A művet nyilvánvalóan az 1945 utáni kelet-európai kommunista hatalomátvétel ihlette.

mat ez, amelyben a „Másikkal” találkozom és küzdök meg, annak a Másiknak az akarata pedig ütközik az enyémmel, és ezzel rákényszerít, hogy magamban felismerjem a Másikat. Műve méltán híres mondatában Hegel azt írja, hogy mind az egyén életében, mind az egész emberiség történetében végbemegy az átmenet az egymásnak feszülő akaratok „élet-halál harcából” az uralom és a konszenzusos béke kapcsolatrendszerébe, amelyben az egyik fél beadja a derekát, a másik pedig felülkerekedik. Onnan aztán újabb átmenet következik: a feldolgozás fázisa, amelyben a szolga a szabadság feltételeit teremti meg magának. A folyamat addig folytatódik, amíg a szolgaság, önnön belső dinamikája folytán, utat nem enged a polgárság, a törvényesség és a kölcsönös megegyezés világának.⁸⁷

Hegel konzervatív következtetéseket von le a gondolatmenetből, és tőle származik a jobboldali világnézet néhány alapvető fogalma – erre az utolsó fejezetben térek majd ki. Kojève szellemileg kiéhezett ateistáinak azonban az 1930-as években egy olyan szemlélet ragadta meg a fantáziáját, amely csak lappangva érvényesül Hegel soraiban: a radikális szabadság és az önmagát megteremtő egyén képzete. Rájöttek, hogy az ént és szabadságát felfedezve ismét varázslatossá tehetik a varázsától megfosztott világot, és ismét az embert helyezhetik minden dolgok közepébe. Ezenkívül még a Bukás fogalmával is megismerkedhettek, annak segítségével pedig magyarázatot találtak az elidegenedésre. A Bukás maga volt a Másik, a Tárggyá tett Szubjektum, amellyel szemben a szabadság meghatározza magát, és amellyel elkerülhetetlen konfliktusban marad.

87 Georg W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája* [1807]. Fordította Szemere Samu. Akadémiai, Budapest, 1961. Lásd a 4. fejezetet.

Az Én és a Másik; az Objektum és az Szubjektum; a Szabadság és az Elidegenedés – ezek az ellentétpárok bozottűzként terjedtek a Kojève-hívek elméjének aszályos tájain, hogy később, miután hazájukat a büntudat és kitasztottság új hulláma borította el, a háború utáni irodalomban bukkanjának fel újra. Simone de Beauvoir azt fedezte fel, hogy az én és a másik dialektikája magyarázatot ad a nők, az „*altérité*” alávetettségére – ami konvencionális ábrázolásukból fakad. George Bataille-nál a szubjektumot annyira elbűvöli az objektum, hogy ez az állapot okozza az erotikát, ami azt jeleníti meg, hogy szabadságunk megfertőzi a dolgok világát. Lacannál úgy jelenik meg a hegeli dialektika, mint a lélek „tükörstádiuma” – az a pillanat, amelyben a szubjektum meglátja magában az objektumot, és önmaga Másikjává lesz. És így tovább. Hasonló gondolatokra jutottak mindazok az írók és gondolkodók, akik ott ültek egykor Kojève lábánál, és megtanulták tőle, hogy kell visszalépni Marxtól Hegelig, és hogy kell felfedezni, hogy a világban létező minden rossz a Másik számlájára írandó.

Az olyan bonyolult életművek, mint Sartre-é, persze nem vezethetők vissza egyetlen ember hatására. Sartre nemcsak Kojève Hegel-értelmezéséből tanult. Éppoly mélyen elmerült Husserl fenomenológiájában is, annak is radikális értelmezésében, amit Martin Heidegger furcsa, de megragadó „autenticitás”-elmélete kínált.

Egy éven át tanult Husserlnél Németországban, miközben a képzeletről szóló szakdolgozatát írta. Az 1930-as években szinte megszakítás nélkül tanított, majd besorozták a francia hadseregbe, és 1940-ben Padoux-nál fogságba esett. Szabadon engedték, miután rossz látására hivatkozva beteget jelentett. Ekkor visszatért Párizsba, hogy újra a Condorcet líceumban tanítson. Részt vett az ellenállásban,

s bár nem vállalt különösebben veszélyes feladatokat, az élmény tartós hatással volt rá. A háború utáni első években közvetlen kapcsolatban állt kommunista káderekkel; ez a tapasztalat ihlette anti-kommunista színdarabját, a *Piszkos kezeket*.⁸⁸

A megszállás alatt is prosperált: 1943-ban cenzúrázás nélkül tudta kiadni főművét, *A lét és a semmit*,⁸⁹ 1945-ben pedig egyik alapítója volt a sikeres *Les Temps Modernes* folyóiratnak, s aztán még évtizedeken át szerkesztette. 1964-ben nem volt hajlandó átvenni a Becsületrendet, az 1964-es irodalmi Nobel-díjat viszont már nem tudta visszautasítani, mert a díj szabályzata erre nem ad lehetőséget. A díjátadáson azonban nem jelent meg Stockholmban, és szocialista ügyekre fordította a díj összegét. Sartre nem lépett be a kommunista pártba, mert nem hitt a pártokban, és semmilyen más intézményben sem. Viszont rendre támogatta a különféle kommunista kampányokat. Sőt, politikai ellenfeleit brutális sztálinista stílusban volt képes elítélni (így tett például Albert Camus-vel, korábbi barátjával és szerkesztőtársával a *Les Temps Modernes*-nél). A modern világról utópikus és rövidlátó képet alkotott, s ezzel olyan közel került a Francia Kommunista Párt szellemiségéhez, hogy pusztá gesztusnál nem volt több, mikor közölte, hogy távolságot tart tőle. A kommunisták kegyeit keresve tiltotta le a színházaknál a *Piszkos kezek* előadását.

A *Les Temps Modernes*-t azzal indította el, hogy a folyóirat az elkötelezett irodalom lapja lesz. E kifejezés azonban korántsem illik

88 Jean-Paul Sartre: *Piszkos kezek*. In: *Modern francia drámák*. Fordította Keil Béni. Orpheusz, Budapest, 2006.

89 Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi* [1943]. Fordította Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest, 2006.

korai irodalmi próbálkozásaira – a képzeletről szóló, 1936-ban megjelent rövid tanulmánya, illetve a *Az undor*⁹⁰ című 1938-ban kiadott könyve egyaránt egy olyan belső élet tükrei, amely elfordul a cselekvés világától. Joggal állítható, hogy a *Az undor* új utat nyitott a francia irodalom előtt, új narratív központ köré szervezte az elbeszélést. *Az undor* főhőse, Roquentin mélységes megvetéssel tekint a dolgok világára. Úgy érzi, hogy önnön megtestesülése beszeny-nyezi, és kíméletlenül és visszavonhatatlanul egy olyan világhoz láncolja, amely más, mint ő. Az undor érzése tölti el, valahányszor létezése átvált az „elvontság ártalmatlan képéből” a „dolgok világába”. Tudja, hogy „a létezőnek léteznie kell, éspedig azért, hogy rohadjon, daganattá váljon és gyalázatba torkolljon”. Itt találkozunk először Sartre-nál a Kojève-féle Másik átértelmezésével: a „nem én”-nel, aki kimozdíthatatlanul szemben áll a szabadság és az öntudat „én”-jével.

Roquentin undora – „*une espèce d'écœurement douceâtre*” (egyfajta édeskés undor) – éles ellentétben áll belső szabadságával. Legbelül, önmagában képesnek érzi magát arra, hogy elvesse az egész világot. Undorának tehát nagyon is konkrét tárgya van, éspedig a többiek, kivált azok, akiknek arcáról a becsületesség teljesen megalapozatlan érzését olvassa le. A burzsoázia a megtestesült másik, az én mindenütt jelenlévő tagadása. Roquentin megfigyeli, hogyan merül el a burzsoázia a családban, az államban, miként talál könnyű vigaszra a vallásban, a társasági összejövetelben és különféle szerepeiben – és mindegyre heves elutasítással válaszol. A burzsoázia a rossz-hiszeműség megtestesülése, az elorzott szabadság élő bizonyítéka,

90 Jean-Paul Sartre: *Az undor* [1938]. Fordította Réz Pál. Európa, Budapest, 1968.

az elárult én tanúságtétele. Történjék bármi, ő nem lesz önmaga áru-lójává. Undorának története arról szól, hogy sehová sem akar tartozni.

Roquentin a kívülálló, sehova sem tartozó megfigyelőt példázó irodalmi szereplők hosszú sorát nyitja. Ilyen volt Meursault is, Camus *Közönyének*⁹¹ elbeszélője, de Maurice Blanchot *Au moment voulu*-jének (A kívánt pillanatban), valamint Alain Robbe-Grillet *A féltékenysége*⁹² első személyben szóló elbeszélője. Ez utóbbi könyv indította útjára az „új regényt”, amelyben semmi sem történik, s minden érzésre csak következtetni lehet. A szkeptikus angol olvasó számára ezek a szenvedő megfigyelők nem egyebek visszahúzódo kamaszoknál, akik azzal hízelegnek maguknak, hogy undoruk-valójában szent érzelmek. Talán nem igazságos, de valamiképp mégiscsak az elismerés jele, hogy Roquentint egészen másképp is olvashatjuk: a gőg főbűnének megtestesítőjeként, ami Miltonnál a Sátán fő tulajdonsága, de ami Sartre-nak is sajátja, hisz egész életében azon fáradozott, hogy a legmagasztosabb teológiai fogalmakkal próbálja dicsőíteni.

Roquentin alakjában Sartre azon kezdett dolgozni, hogy az énből kiindulva gondoskodjon önnön megváltásáról. Ezt a munkát folytatta mesterművében, *A lét és a semmiben*, majd az *Az egzisztencializmus: humanizmus*⁹³ című híres 1945-ös előadásában. Páratlan

91 Albert Camus: *Az idegen*. Fordította Ádám Péter–Kiss Kornélia. Európa, Budapest, 2016. (Első és következő magyar kiadásai *Közöny* címmel jelentek meg.)

92 Alain Robbe-Grillet: *A féltékenység*. In: Uő: *Rések* [1957]. Fordította Gyárfás Vera. Noran, Budapest, 1998.

93 Jean-Paul Sartre: *Existentialism and Humanism* [1946]. London, 1948. – Magyarul részletek jelentek meg belőle: Jean-Paul Sartre: *Az egzisztencializmus: humanizmus*. In: *Az egzisztencializmus*. Szerkesztette Köpeczi Béla. Gondolat, Budapest, 1972.

művészettel vegyítette a filozófiai érvelést, a lélektani megfigyelést és a lírai hangot. Ezek révén mutatta be, hogy milyen borzalmakon kell keresztülmennie a tudatnak, és mit kell vállalnia egy olyan világban, amely semmit sem jelent – azon a jelentésén túl, amit szabadságom révén én adok neki.

A középkori filozófusok Arisztotelész nyomán úgy gondolták, hogy a „mi a létező?” kérdésre válaszolva a dolgok lényegi természetét kell megállapítani. Ha ez a dolog itt előttem létezik, akkor valami. Ha valami, akkor van az a valami, aminek megfelel, az a valami pedig – ember, kutya, bot, homokdomb – valamilyen lényegtől az, ami. Más szóval „a lényeg megelőzi a létet”: a világot úgy ismerjük meg, hogy megértjük a lényegeket és keressük az őket megjelenítő dolgokat. Sartre szerint azonban ez a látásmód egy védhetetlen metafizikán alapul. Emberi természet nincs, minthogy nem létezik Isten, aki fogalmat alkothatna róla. A lényegek, mint szellemi képződmények egyszeriben elpárolognak azzal a szellemmel együtt, amelynek meg kellene alkotnia őket. Ha tehát meg akarjuk érteni a világot, nem lehet más kiindulópontunk, mint létünk – nem fogalmi, hanem valóságos egyéniségünk, melynek valósága a szabadság. Ez a szabadság egyúttal az egyetlen biztos pont, ahonnan vizsgálható a világ – a világ pedig arra vár, hogy jelentéssel ruházzuk fel. Az igazi filozófiai kiindulópont tehát az, hogy „a lét megelőzi a lényegét”. A létem nem valamilyen egyetemes erkölcsiség irányítása alatt áll, nem valamiféle előre meghatározott sors útját követi, ahogy az emberi természetből kiindulva gondolhatnánk. Az ember dolga, hogy megalkossa lényegét, sőt, léte maga is bizonyos értelemben az ember terméke: a maga teljességében csak akkor létezik az ember, ha létcélját követi.

A tudat „szándékos”: valamilyen tárgyat feltételez, amelyben saját tükörképét látja. Akárcsak Hegel dialektikájában, az objektum és a szubjektum együtt növekszik, kölcsönös, szüntelen harcban. Ezt a szembenállást Sartre olyan fogalmakban írja le, amelyeket Marx is Hegeltől kölcsönzött. A lét lényegi szembenállása a „magában való” és a „magáért való” (az *en-soi* és a *pour-soi*) között feszül. Azzal, hogy önmagát egy alapvetően „más” tárgyhoz fűződő viszonyában tételezi, elkülönülést hoz létre a maga világában, egyfajta hasadékot. Ezt a hasadékot én magam foglalom el: a semmi birodalma ez, a *néant*-é, amely „kukac módjára lapul meg a lét szívében”.

Sartre felejtethetetlen képet tár elénk a sorsról, amit öntudatunk teremt a tárgyak világában. A vallásos világnézet az öröm forrását látja az öntudatban, annak bizonyítékát, hogy elválunk a természettől, hogy különleges kapcsolat fűz minket Istenhez, hogy végül megváltás vár ránk, amikor majd ebből a világból megtérünk teremtőnk karjai közé. Sartre szemével nézve viszont az öntudat egyfajta mindent uraló semmi, a szorongás forrása. Igaz, különállásunk bizonyítéka is, de egyben magányunké is, és e magánynak nem lesz része megváltásban, mert belső falainkra minden ajtót mi magunk festettük, és egyik sem fog kinyílni.

Sőt, az én, a *pour-soi* sohasem válhat öntudatának tárgyává. Mindig szubjektum marad, az a valami, ami tud, nem a tárgy, amit tudnak. Meglehet, hirtelen megpróbálok rákoncentrálni, hátha meglepem. Csakhogy a szemem láttára illan el. A tudatosságot lehetetlen készületlenül érni. Így hát a semmi azért törékeny, mert törékeny az én is. Az én semmi, a semmi az én. Időnként azonban – várakozásunknak megfelelően vagy csalódásunkra – tudatára ébredünk a semmi szuverenitásának, és annak, hogy milyen félel-

metes kölcsönösségekben függ egymástól a semmi és a lét. Ezt a semmit csak öntudat (a magáért való) hozhatta világra. A csak érezni képes szervezet előtt nem nyílik meg a szubjektum és az objektum közötti rés. Amikor aztán megnyílik, egyúttal megnyílik viszont az egzisztenciális kihívás is. Felvetődik a kérdés: „hogyan tudom betölteni az űrt, amely a világtól elválaszt?” A szorongás, amely e kérdés nyomán az ént elárasztja, a szabadság bizonyítéka. Szabadságomnál semmi sem lehet bizonyosabb, mert számomra nem létezik semmi – nincs semmi Más –, amíg a rés meg nem nyílik, és szabadságom fel nem tárul.

A szorongás abban jelentkezik, hogy a tárgyak valójában nem válnak el egymástól, mozdulatlanok, differenciálatlanok, elválasztásra várnak. Ez áll Roquentin sajátos metafizikai undorának hátterében. Ennek az undornak a tárgya pedig a világ felbomlása. A világ iszamos masszává lesz, Boito és Verdi Jágójának *fango originale*-jává.⁹⁴ *A lét és a semmi* Sartre az iszamos massa (*le visqueux*) részletes leírásával zárja, és felidézi a rémálmok királynőjét, aki mintha a semmi katlanából kelne ki, hogy a végső tagadással szembesítsen. A massa mindenféle tárgyak keveredéséből áll, „nedveség és nőies szívóhatás”, olyasmi, „ami megfoghatatlanul ott él az ujjaim alatt” és amit „egyfajta szédülésnek érzékelek”. Az iszamos massa „magához vonz, ahogy egy szakadék mélysége tud vonzani. [...] Bizonyos értelemben olyan ez, mint a birtokolt valami maximális engedelmissége, egyfajta kutyahűség, amely még akkor is hat, amikor már nem akarjuk, egy másik értelemben azonban ennek az

94 'Eredendő sár'. Verdi *Otello*-jában Jágó így fejezi ki, hogy az őseredeti gonoszságot érzi önmagában. – *A ford.*

engedelmességnek a mélyén a birtokolt alattomosan maga sajátítja el a birtoklót.”⁹⁵

A sikamlós masszában a magánvaló elnyeli a magáért valót, a tárgyak világa körülfolylja a szubjektumot, és lehúzza a mélybe. A massa tehát a „veszélyeztetett én” képe: azt jelképezi, hogy a szabadság a tárgyak „bukott” világába vész. E veszély elől – melybe maga a szabadság csábított – úgy találhatok menedéket, ha valamilyen előre megszabott szerepbe temetkezem. Aztán addig csűröm-csavarom magam, amíg bele nem illek egy előre rám szabott jelmébe, s ezzel át nem lépek a szakadékon, amely a tárgyak világtól elválaszt – és ezzel egyszersmind magam is tárggyá nem válok. Akkor történik ez, amikor valamilyen erkölcsiséget öltök magamra, valamilyen vallást, valamilyen mások által megalkotott társadalmi szerepet, amely álságos menedéket nyújt önnön igazi énemmel, autenticitásommal szemben. Az eredmény a „rosszhiszeműség”; a tisztességes polgárok bűne, amire Roquentin oly mélységes megvetéssel tekint. A massa taszít és vonz, pontosan azért, mert a rosszhiszeműség ragacos, édes ígérteit jeleníti meg.

Az önmagáért való tehát az önmagában való köntösébe (a szubjektum az objektumba), igyekszik bújni, ennek pedig a hiteles egyéni gesztus, a szabad cselekvés az ellentéte, amelynek révén az egyén egyszerre teremti meg önmagát és a maga világát – úgy, hogy az egyiket a másikba önti. Ne kérdezzék, hogy működik ez, mert ezt a folyamatot nem lehet leírni. A végpontja számít, ezt pedig Sartre elköteleződésnek (*engagement*) nevezi. De mi mellett kötelezi el magát az ember?

95 Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, i. m. 712–713.

Erre a kérdésre nincs olyan válasz, amely ne mondana ellent az autenticitás premisszájának. Ha egy objektíve igazoltnak feltételezett értékrendet teszünk magamévá, akkor szükségképp megkísérlem a tárgyak világára építeni a szabadságomat, ezáltal azonban mindjárt el is veszítem. Az objektív erkölcsi rend iránti vágy a rosszhiszeműség megnyilvánulása, és egyúttal bizonyosság a szabadság elvesztéséről; márpedig szabadság nélkül mindenfajta erkölcsiség elképzelhetetlen. Amikor tehát Sartre a magunk alkotta erkölcsiséget próbálja igazolni, önellentmondásba keveredik, de ez a legkevésbé sem gátolja abban, hogy megtegye, éspedig a legszenvedélyesebb szavakkal: „Egyedül és retteggve találok magam szemben az első és egyetlen tervvel, amely létemet alkotja: minden akadály, minden korlát leomlik, mert szabadságom tudata megsemmisíti; nincs érték, amihez folyamodhatnék, magam tartom életben az értékeket; nincs semmi, ami biztonságba helyezhetne önmagamtól; a semmi, ami én vagyok, elvág a világtól és a lényegemtől. Ebben a magányban rá kell jönnöm, hogy mi a világ és a magam lényege: magamnak kell eldöntenem – egyedül, igazolhatatlanul és menthetetlenül.”

Az, hogy az autenticitás kultuszából politikai elköteleződés legyen, elég furcsa jelenség. Hogy Sartre-nál miért szükségszerű mégis, azt akkor érthetjük meg, ha annak a vigasztalanul elsárgult nézetének összefüggésében vizsgáljuk, miszerint az érték forrásai „objektívek” – amivel azonban egyfajta árulást követ el saját maga ellen. Úgy fest ez, mintha valamilyen természetfeletti magyarázatot keresne a szöges csizmás Másikban arra, hogy a franciák megadták magukat a nácioknak. Fejtegetésének gyökere ugyanaz, amit Kojève révén Hegeltől tanult. Csakhogy Hegelnél a filozófia a létező igénylése; Sartre viszont nagy tagadó volt, a nyugati filozófia Mefisztója,

aki ellentmondásoktól hemzsegő dolognak tartotta a szeretetet, a barátságot, a szerződéseket és a hétköznapi „burzsoá” rendet.

Sartre bevezeti a „másokért való” fogalmát – ezzel írja le az öntudatára ébredő Én helyzetét. A magam szemében szabad szubjektum vagyok, a mások szemében viszont meghatározott tárgy. Amikor egy másik öntudatra ébredt lény rám veti tekintetét, tudom, hogy nemcsak az objektumot keresi bennem, hanem a szubjektumot is. Annak az öntudatára ébredt másik lénynek a pillantása tehát átható, és igényt képes életre hívni. Én, a szubjektum ennek az igénynek révén nyilvánulok meg a világban. Egyszersmind azonban testi objektum is vagyok, ez pedig homályt, áthatolhatatlan akadályt hoz létre szubjektivitásom, illetve a vele egyesülni kívánó Másik útjában. E homályból származik az obszcenitás, és az a felismerés, hogy testem a másiknál, akárcsak az ő teste énnálam, szégyenérzet forrása.

Ezekről a gondolatokról elrugaszkodva aztán Sartre egészen egyedülálló képet fest a nemi vágyról. Ha vágyom egy nőre – fejteti –, nem egyszerűen a testét akarom élvezetszerzésre felhasználni. Ha csak erről lenne szó, akkor bármilyen más megfelelő tárgy, akár a női test valamilyen utánzata is megtenné. Ez esetben vágyam a tárgyak világával egyesítené. És azzal egyesülve magához rántana az izmos massza – megtapasztalnám, hogyan tűnik el az „önmagáért való” a gyalázatos sötétségben. A valódi vágyban a másikat, a női ént akarom. A másik azonban csak szabadságában valódi. Hamis képet kap róla az, aki tárgynak tekint. A vágy tehát a másik szabadságát keresi, hogy magáévá tehesse.

Az olyan szerető, aki úgy és csak addig kívánja birtokolni a másik testét, amíg az a másik a birtoka, ellentmondásba keveredik. Vágya csak akkor teljesül be, ha a másikat rákényszeríti, hogy azonosuljon

élettelen testével – hogy *magáért való* énjét a test *magában való* énjébe veszejtse. A másik szabadságát veszi birtokba – persze csak a szabadság burkát, a megtagadott szabadságot. A szadizmust és a mazochizmust Sartre igen képszerűen így jellemzi: „zátonyok, amelyeken vágyam hajótörést szenved”.⁹⁶ A szado-mazochista aktusban az egyik fél arra próbálja kényszeríteni a másikat, hogy szenvedő testével azonosuljon, mert így tudja testében – egészen a gyötrelmig – birtokolni. Csakhogy ez esetben sem lesz a tervből semmi: a felajánlott szabadságot maga az ajánlat tagadja meg. A szadista önnön cselekedeténél fogva válik a másik megaláztatásának távoli szemlélőjévé, a szabadság pedig, amellyel a megkínzott test obszcén fátylán át kívánt egyesülni, elérhetetlenné válik.

A nemi vágy leírásában Sartre legszenvedélyesebb megfigyelései nyilvánulnak meg – mégpedig olyan formában, aminek nincs párja a filozófiai irodalomban. Mefisztó súghatott ehhez hasonlót Faust fülébe, amikor az ártatlan Gretchent megrontotta. Sartre felfogása szerint a test – az időbeni és térbeli magában való – megfertőz a másikkal fenntartott minden kapcsolatot, és börtönbe zárja a szabadságunkat. Minden szerelem és végső soron minden emberi kapcsolat ellentmondásra épül, mivel arra törekszünk, hogy az legyünk, ami vagyunk, de egyszersmind arra is, hogy ne legyünk az. Sartre nem személyes tapasztalatból beszél. Érvelése *a priori* természetű, azt kutatja, hogyan kell az öntudatra ébredő szubjektumnak megtapasztalnia a vágyat.

96 Vö. Jean-Paul Sartre: *Az egzisztencializmus* [1946]. Fordította Csatlós János. Reprint. Hatágu Síp Alapítvány, Budapest, 1991. Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, i. m. 435–489.

Sartre csúnyácska férfi volt, teste petyhüdt, az arca leginkább egy békára emlékeztetett, mégis nagyon sikeres volt a nőknél. Egyikük, Simone de Beauvoir pedig élete végéig mentora és társa volt. Szabad kapcsolatban éltek, végignézhette Sartre számos hódítását, s közben élvezhette a magáéit is – ezek közt gyakoriak voltak a leszbikus természetűk. Egyszóval résztvevőként és megfigyelőként egyaránt személyesen győződhetett meg arról, hogy a „pour soi” sohasem egyesülhet a „pour soi”-val, bármit tesz, bármit nem tesz az „en soi”. Az elköteleződés tárgya, amint Beauvoir megállapította, nem lehet a másik ember, csakis... csakis micsoda?

Ez az a ki nem mondott kérdés, amely végig ott kísért Sartre vigasztalan prózájában. Sartre évekig próbált valamilyen morális választ találni rá, abban a reményben, hogy valamiképp csak ki lehet csenni az abszolút szabadság burkából az erkölcsi rend ott rejtőző lényegét. Az 1947–48-ban írt, de csak halála után kiadott *Cahiers pour une morale*-ban (Morálfilozófiai füzetek) Sartre azzal a gondolattal kísérletezett, hogy ha saját szabadságomat mint a személyes élet abszolút alapját igazolom, azzal igazolom a te szabadságodat is.⁹⁷ Életében megjelent műveiben azonban mindvégig elvetette az ilyen kompromisszumokat, és megmaradt az autenticitás abszolút követelményénél.

A szkeptikus olvasó azt válaszolhatná erre, hogy az autenticitás, amit Sartre oly sokra tart, merő illúzió, csakúgy, mint a szükségletét megeremtő szabadság. Talán nincs is olyan, hogy abszolút szabadság; nincs feltétlen közös kiindulópont, amelyből minden egyéni út elvezet az elköteleződéshez. Vagy ha mégis van, akkor olyannak

97 Jean-Paul Sartre: *Cahiers pour une morale*. Gallimard, Paris, 1983.

kell láttunk, ahogy Kant látta: egy olyan objektív erkölcsiség transzcendens alapjának, amely egyetemes megbecsülésben fűz minket másokhoz és a törvény iránti engedelmességre kötelez. Sartre azonban, jóllehet rokonszenvezett Kant álláspontjával, nem látott mást a másokat eligazító törvény iránti engedelmisségben, mint az autenticitás hiányát. Ez is csak újabb módja annak, ahogy a világ megmérgezi a törekvéseinket, mert olyasmivel kényszerít azonosulásra, ami nem azonos az énünkkel.

Feltehetnénk a kérdést, hogy valójában miből is táplálkozik az az undor, amit Sartre önnön megtestesült létével szemben táplál – hol az obszcenitás formájában, hol pedig az önnön beteljesülése révén undorra fajuló vágy *tristitia post-coitum*ában (közösülést követő szomorúság). Mi ez az érzés, amely egy valamire fókuszál, aztán kirobban, ahogy Roquentin veti el a „burzsoá” normalitást, de végső soron az egész teremtésre érvényes metafizikai undorba torkollik?

Azt hiszem, Szent Ágoston jobb választ adott erre a kérdésre, mint Sartre. Ágoston szerint az eredendő bűn miatt viszolygunk a világtól. Valahányszor szembesülünk önnön megtestesülésünkkel, előnt a szegény; úgy érezzük, hogy énünk húsbörtöne bemocskolja belső szabadságunkat; száműzöttnek érezzük magunkat a világban; elborít minket a halandóság bűze. Sőt, tette hozzá Szent Ágoston, az eredendő bűn érzete a nemi aktusban tör reánk a legnagyobb erővel. Mert a nemi izgalomban ébredek tudatára, hogy a testem az akaratom hatókörén kívül esik, lázad ellene. A nemi aktusban a test uralkodik felettem, irányít, és a behódolás szegényével áraszt el.⁹⁸ Ebben

98 Szent Ágoston: *Isten városáról*. III. kötet. Fordította Földváry Antal. Kairosz, Budapest, 2006, XIV. könyv, 241–261.

világlik föl a legélesebben a halandóságunk, itt tárul fel a legszegényteljesebben a tudat számára a test rothadó, gennyedző természete.

Sartre legélesebben fogalmazott megfigyeléseit, a szabadság metafizikájáról szóló elméletének legfontosabb alkotóelemeit összegyűjtve Ágoston szelleméhez kerülünk közel: a keresztény remete világához, aki elátkozza a világi élvezeteket, de nem bizonyos benne, hogy csakugyan megszabadult tőlük. A test mocskának ugyanazon jeges bizonyossága, amitől Ágoston Isten felé fordul, Sartre-t a saját magányos szentélyébe vezet, ahol az ének emelkedik oltár, és az ént egy látszat-lét megannyi haszontalan ikonja veszi körül.

Egyszerűen Sartre azt várja az „elköteleződésétől”, hogy egyfajta vallásos szükségletet elégítsen ki. Többek megfigyelése – nem utolsósorban Sartre ifjúkori barátjáé, Raymond Aroné –, hogy a marxizmus a vallás üresen maradt helyét tölti be.⁹⁹ Ez a jelenség azonban Sartre későbbi munkáiban mutatkozik meg leginkább. *A lét és a semmi*ben kifejtett metafizika értelmében a „mivel kötelezem el magam?” kérdésre ez lenne a helyes válasz: „bármivel – azzal a feltétellel, hogy csakis a maga számára alkot törvényt”. Sartre nem ezt a választ adja, hanem olyan eszmény mellett kötelezi el magát, amely feszültségben áll filozófiájával – a „társadalmi igazságosságért” vívott forradalom mellett.

E cél felé nem az állítás útján, hanem a tagadás sötét ösvényén indul el. Ha egyszer kiszabadította az autenticitás szellemét, engedelmeskednie kell titkos parancsának, ami nem más, mint a rombolás. Semmi sem lehet „autentikus”, ami létezik. Az autentikus a Másik-

99 Raymond Aron: *Az értelmiség ópiuma* [1955]. Fordította Kovács Zsolt. Akadémiai, Budapest, 2006.

kal szemben határozza meg magát, a Mások alkotta világgal szemben, amelyben azok a mások otthon érzik magukat. Minden, ami a másoké, részleges, összetákolt és elrontott valami. Az autentikus én a létezés rejtélyének megfejtését keresi, és a megfejtés az ő műve kell hogy legyen. Nem ismer el semmilyen tekintélyt, semmi olyannak a létjogosultságát, ami az „ők” elfogadhatatlan világának jelét viseli.

Épp e tagadó szellem vezeti majd az autentikus ént Marx forradalmi filozófiájához. Mert bármennyire igazolhatatlan is e lépés, mégiscsak ez szabadít meg az olyan, elviselhetetlen fájdalommal járó helyzetből, amelyben az én egyedül áll az Isten nélküli világegyetemben. Sartre-t a marxizmus három vonása igézte meg. Először is az ellenállás filozófiája, amit keresztül-kasul átszó a „burzsoá” rend iránti, már-már vallásos megvetés.

Másodsorban a marxizmus totális megoldást kínál, és a saját, tökéletes koncepciójának engedelmeskedő új valóságot ígér. Más szóval a marxizmus egy eszme kedvéért eltörli a valóságot. A szóban forgó eszme pedig a „magáért való” transzcendentális mintáját követi. A kifejlett kommunizmus egy érzékfeletti, noumenális (érzések feletti, önmagában létező) ígérlet, kísérteties jelenés a Célok Birodalmából. Erről a birodalomról nem tudunk egyebet, mint hogy polgárai szabadok és egyenlők, s hogy törvényei egytől egyig autentikusak.

Harmadsorban – és Sartre ezt találta a legvonzóbbnak a marxi ígérletek közül – a jövőendő közössége pontosan olyan lesz, amilyet a „magáért való” megkövetel. Úgy teremti majd meg azt a kapcsolatrendszert, amelytől most az autentikus lelket önnön autenticitása fosztja meg, hogy közben a lélek autenticitása érintetlen marad. A célok birodalma felfoghatatlan, ám szükségszerű kötelékben

egyesíti a kétkezi proletariátushoz fűződő evilági kapcsolatot az egzisztencialista antihős transzcendentális szabadságával. Ez az eszményi kapcsolat mentes lesz a konvenciók, a rituálék, továbbá a „másság” minden formájának szennyező hatásától. Mégis: élő kapcsolat lesz ez a történelem révén szentté váló osztállyal, melynek céljai kárpótolnak mindazért a viszolygásért, amely az autenticitás sivár céljából fakad. Így hát a marxista filozófiát belengő noumenális ígérlet a megváltás ígérete.

Nem véletlen, hogy a marxizmus érzelmi ereje oly könnyen kifejezhető Kant nyelvén. Amint később a frankfurti iskola filozófusai és Lukács György kapcsán részletesen is bemutatom, a marxista erkölcsiség Kant kategorikus imperatívuszának második változatára épül; arra szólít fel minket, hogy az emberiséget ne pusztá eszköznek tekintsük, hanem mindig a célt lássuk benne. Sartre – Kant transzcendentális szabadságának egy változatából kiindulva – egy olyan filozófia bűvkörébe kerül, amely szerint egy napon noumenális imperatívuszok kormányozzák majd a világot. A „kifejlett kommunizmus” nem más, mint a Kant-féle Célok Birodalmának és egyben a transzcendentális szabadság marxi ígérletének megvalósulása. Az egzisztencialista antihős hitet merít ebből az ígérletből; ez az első és egyedüli válasz Roquentin szorongására, akinek álláspontját Iris Murdoch így foglalta össze: „Minden érték a kiismerhetetlen teljesség elérhetetlen világába tartozik. Ezt a világot igen egyszerűen fogalmazta meg magának: soha nem fogja senki elhithetni vele, hogy van olyan emberi törekvés, amely kielégítené a totalitás iránti sóvárgását”.¹⁰⁰

100 Iris Murdoch: *Sartre, Romantic Rationalist*. London, 1953, 22.

Szembeötlő, hogy meglehetősen rosszhiszemű az olyan egzisztencialista antihős, aki valamilyen „elköteleződés” címén egy politikai ügy mellé áll. A legnagyobb szentség ellen követ el bűnt: az én, a lét mélyén rejlő *semmi* ellen. Ám e bűnt nem is oly nehéz levezekelni. Elég hozzá, ha az antihős mindenkit biztosít arról, hogy elköteleződésének tárgya nem a létező töredékes tökéletlensége, hanem egy elvont eszme minden ilyentől megtisztított „teljessége”. Elegendő elköteleznie magát amellest, amit Kant az „ész elvének” nevezett, de amit akár utópiának is nevezhetnénk: ha így teszünk, egy egész világot nyerhetünk anélkül, hogy elveszítenénk a szabadságunkat. Az egzisztencialista – aki elutasítja a létező töredezett minőségét – megváltásra lelhet, mert a Célok Birodalmában „totális” rálátása lesz a dolgokra.

Ha azonban el akarja kerülni, hogy kétség ébredjen autenticitásával kapcsolatban, az antihősnek nagy figyelmet kell fordítania a formára. Gondoskodnia kell róla, hogy ideológiai alárendelődése a határozott elutasítás látszatát keltse. Sartre ennek megfelelően úgy jeleníti meg Marx – az ő személyes iszlámja – előtti behódolását, mintha merész bírálata tárgyává tenné a próféta doktrínáját. A *Critique de la raison dialectique* (A dialektikus ész kritikája)¹⁰¹ ambiciózus címet viselő mű – amelynek első kötete 1959-ben jelent meg, de folytatása aztán elmaradt – az intellektuális szadizmus jegyeit viseli magán: rettenetes kínoknak

101 Jean-Paul Sartre: *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*. London, 1976, 39. – A kötet első fejezete megjelent magyarul: Jean-Paul Sartre: *Marxizmus és egzisztencializmus*. Válogatta és bevezette Köpeczi Béla. Kossuth, Budapest, 1974.

veti alá a bálványozott filozófiát, hogy végül kiadja és egyúttal meg is tagadja szubjektív lényegét.

Marx a jelek szerint csakugyan a „totalitást” kínálja nekünk, de helyes használatára alkalmassá kell válni. Sartre nem kevesebbet céloz meg, mint hogy birtokba vegye ezt a „totalitást”, hogy aztán uralma alá hajtja, leigázza, és a maga autenticitásának vesse alá. Vigyáznia kell azonban, nehogy túlságosan könnyűnek látszék a feladat. Végül is a „Mások” mind figyelnek, és nem hagyhatjuk, hogy helyeseljenek. Sartre tehát afféle értelmetlen fohászból álló imát rebeg el a marxista oltár előtt, s közben egyfolytában pocskondiázza istenét, valahogy úgy, mint a törzsi földműves, aki időtlen idők óta várja az esőt. Íme egy korántsem kirívó példa: „A törvény éppen a kényszerek és az autonómiák kölcsönhatása folytán válik mindenki számára felfoghatatlanná, s jelenik meg a totalizáció visszatérő pillanataiban a dialektikus ész köntöskében, más szóval külsődlegesként a közösség számára, minthogy az egyes emberek számára belsőleges. Tehát olyan kialakulóban lévő totalizációként, amely mögött nem áll ott a minden totalizált totalizációk és minden detotalizált totálisok totalizátora.”

Ebből a szózuhatagból – mintegy a meg nem vallott érzelmek jeléül – egyetlen szó emelkedik ki: a „totalizáció”, amellyel Lukácsnál is találkozunk, s amely a *Critique de la raison dialectique*-ben mindvégig egyfajta varázsige. Ahogy a liturgikus célokra használt szavakkal történni szokott, ezt a szót sem határozza meg a szerző, csupán minduntalan ismételteti. Mégpedig oly vérfagyasztó értelmetlenséggel, hogy seregestől gyűlnek köré azok a rajongók, akik e hit papi szerepére pályáznak. A nyugati kultúrát gyakran bírálták a '60-as és a '70-es évek *New Left Review*-jában, amiért megközelít-

hetetlen a „totalizáló” világszemlélet számára.¹⁰² És ha valaki fenyegetőnek érezné ezt az ideologikus, izzó szenvedélybe öltöztetett szót, hát félreértés ne essék: fenyegető is. A „totalizáció” egy olyan terv neve, amely épp átfogó jellegénél fogva, eleve igazolja kikényszerítésének minden módszerét. A radikális baloldaliak szenvedélyes totalizációs törekvéssel szemben semmiféle ellenkezés nem jogos, mivel kizárólag az uralkodó osztály és lakójainak „partikuláris érdekeit kifejező” és „egy kaptafára készülő” nézetei nyilvánulnak meg benne. A totalizáló erővel felszerelt utópia így győzedelmeskedik már jó előre minden valóság fölött.

Martin Jay a marxizmus megkülönböztető jegyének nevezte a totalitás kategóriáját.¹⁰³ A szó szoros értelmében ez biztosan nem igaz. Akkor már inkább tartsunk Weberrel, aki e „prófétai kinyilatkoztatásról” úgy vélekedett, hogy hamis módon állítja be a világot valamilyen rendezett totalitásnak, amiben a papság feladata, hogy közvetítsen e totális felfogás, illetve a természeti világ rendezetlen töredékessége között.¹⁰⁴ A marxizmus a totalitás kategóriájának alkalmazásakor nemcsak a hagyományos vallásban talál társra, hanem legfőbb ellenségében és édestestvéreben, a fasizmusban is, amelyről Gentile azt írta: „az élet totális felfogása”.¹⁰⁵

102 Különösen Terry Eagleton és Perry Anderson. Lásd Eagleton: *Exiles and Emigres*. 1970.

103 Martin Jay: *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Berkeley, 1984.

104 Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* [1925]. II/1. kötet. Fordította Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi, Budapest, 1995, 156 és 157.

105 Giovanni Gentile: *Che cosa è il fascismo? Discorsi e polemiche*. Firenze, 1925, 39.

Ha azonban nem szó szerint vesszük, Martin Jay fontos igazságra tapint rá. A neomarxizmusnak csakugyan megkülönböztető jegye a totalitás kategóriájának használata, de nem önmagában, hanem a képtelenségek azon tömegével együtt, amelybe azért burkolják, hogy liturgikus jellegét palástolják. A totalitás retorikája a rendszer szívében, Isten elárvult helyén tátongó úrt palástolja.

Sartre-nál a totalitás nem állapot és nem is fogalom, hanem cselekvés. Nem a dolgok természetében lakozik, hanem az értelmiségi „totalizáló” hevülete hozza létre. A totalizálás egzisztencialista értelemben szerepel: az én transzcendens cselekvéseként. Egyszer-smind egy varázslatos mozzanat is, amelyben eltűnik a valóságon végighúzódo hasadék, és a világ sebe begyógyul. Ez a misztikus egyesülés – akárcsak a lándzsa és a Grál egysége – a meghasadt világegyetem egymásra áhító két felét forrasztja egybe. Amikor az értelmiség lehajol, hogy megragadja a proletariátus felfelé nyújtott kezét, lebomlik a „burzsoá” rend gonosz varázslata, és kerek egésszé áll össze a világ.

Sartre azt állítja, hogy elveti a marxizmust, mert az csupán részlegesen és mechanikusan írja le az emberi létezését. „Totális” elköteleződését azonban marxista kategóriákban fogalmazza meg. A társadalom világa szerinte továbbra is két részre hasad: a proletárra és a burzsoára; továbbra is a „termelési viszonyok” határozzák meg; vagyis a tőkés kizsákmányolás; az értéktöbbletet ugyanúgy elsajátítják az elidegenedett proletariátustól, ami pedig az „osztályharc” szüntelen éleződéséhez vezet. Sartre nem is titkolja, hogy e kategóriák Marxhoz kötődnek, és egyetlen kritikai megjegyzése sincs velük kapcsolatban. A „dialektikus ésszel” (ezt a fogalmat Plehanov és Engels vezette be a marxista irodalomba) kapcsolatos bírálatának

egyszerűen nincs intellektuális értelemben vett veleje. Sartre írásai rendre érthetetlen halandzsába torkollnak, amikor a szolgai alázatot megpróbálja kritikai szemlélettel felváltani. A „totalizátor” ilyenkor úgy fejleszti tökélyre „totalizációját”, hogy detotalizált totalitásokat retotalizál, majd igazi valójában bontakozik ki előttünk, amelyben magunktól is látnunk kellett volna: a „totalitárius praxis”¹⁰⁶ javíthatatlan prókátora ő.

A *Critique of Dialectical Reason* nyomasztó olvasmány. E totalitárius börtöncellába egyetlen vékony napsugár sem süt be, és levegő is csak akkor mozdul, amikor a korai Sartre szelleme zihál, miközben szabadjára engedi légből kapott gondolatait. A sartre-i tolvajnyelv, hogy elterelje az olvasó figyelmét mindarról, ami a marxi felfogásban valóban megkérdőjelezhető, álkonfliktusokat teremtet egy álomvilágban. Sartre egyet sem tesz bírálat tárgyává a marxizmus kulcstézisei közül. Meg sem próbálja megvizsgálni, hogy helyes-e az emberiséget „proletárookra” és „burzsoákra” osztani; mi igaz az „osztályharc” mítoszából, vagy hogy nem szól-e túl sok minden a „kizsákmányolás” elmélete ellen. A kritikainak beállított szemlélet még a marxi közgazdaságtan holt nyelvét is tökéletesen érintetlenül hagyja, hadd érvényesüljön kódosító hatása. A marxi dogmának e szégyenlős elfogadásán mit sem változtat a fenomenológiai szimbolizmus: „A tőkés kizsákmányolás svindlije egy szerződés formáját ölti. És jóllehet e szerződés szükségképp holt áruvá változtatja a munkát, vagyis a praxist, a látszat szerint kölcsönös viszonyról van itt szó, egymást szabadnak elismerő két ember szabad ügyletéről. Csak éppen az egyik úgy tesz,

106 Jean-Paul Sartre: *Critique of Dialectical Reason*, i. m. 317.

mintha nem látná, hogy a másik, a szükség kényszerétől hajtva, pusztá tárgyként bocsátja magát áruba.”¹⁰⁷

Természetesen mindig anyagi természetű tárgyként viszonyulunk egymáshoz, és ha *A lét és a semmit* az emberi lét útikönyvének tekintjük, akkor nincs az a „szocialista termelési mód”, amely felülírhatná, a testiségünkéből fakadó eme fogyatékoságunkat. Különben is, nem fárasztó már a szabad gazdaságnak ez a tautologikus elítélése, mely először megszabja, mi vásárolható meg dolog módjára, majd kijelenti, hogy aki eladja munkaerejét, dologgá válván, megszűnik ember lenni? Mindenesetre el kell ismernünk, hogy a rabszolgaság mellett felhozott érvek sokasága közül ez a leginkább képmutató. Mert mi az áruba nem bocsátott munka, ha nem rabszolgamunka?

Gondoljunk csak bele, milyen iszonyú bizonyítási teher nehezedik arra, aki a munkapiacot valamilyen intellektuális alternatíva nevében veti el. A javasolt új világban ki hozza a döntéseket és hogyan? Ki fogja rávenni a szóban forgó személyt a munkavégzésre, és arra, hogy nyugodjon bele, nem kap érte anyagi ellentételezést? A Célok Birodalmának szemszögéből megválaszolhatatlanok az efféle kérdések. Az emberi természet „empirikus valóságából” fakadnak, „transzcendentális” válasz tehát nem adható rájuk. Sartre-nak kisebb gondja is nagyobb annál, hogy vitába szálljon Marxszal. A *Critique of Dialectical Reason* – szóhasználatával, példáival, szerkezetével és mindenekelőtt stílusával – semmibe veszi a tudományos vizsgálódás szabályait, és elszántan kerüli az igazságot.

Nagy hiba lenne azt képzelni, hogy a könyv teljesíti a címében foglalt ígéretet. Az olvasótól azonban elvárja Sartre, hogy kétkedés

107 Uo. 110.

és válogatás nélkül fogadja el elköteleződésének minden részletét. Így csakis valóságidegen kérdések tehetők fel: hogyan lehet a praxis egyszerre a szükségszerűség és a szabadság megtapasztalása, ha ezek egyike sem ragadható meg empirikusan? Ha a dialektikus ész csakugyan totalizációs logika, akkor miként tekinthető totalizációs folyamatnak az egyéni sorsok tömegéből összeálló történelem? Vagy hogyan lenne elkerülhető a paradoxon, amely abban áll, hogy a totalizáláshoz eleve egységes elvnek kell léteznie, vagyis hogy csak a már totális valamik képesek totalizálni magukat?¹⁰⁸

Ha a szerző azt sugallja, hogy ezek a marxizmus megválaszolandó fogas kérdései, akkor valamilyen hátsó szándék vezérli. Nemcsak a marxizmus elméleti kritikájáról próbálja elterelni a figyelmünket, amely lényegében romba döntötte a történelmi materializmust, a munkaérték-elméletet és az osztályelméletet, hanem arról is, hogy milyen szörnyű gyakorlati következményekkel járt a marxizmus a maga megváltáspróféciaival és „politikán túli” utópiájával.

Sartre végül egy renoválás nélküli marxizmus mellett kötelezte el magát. Ugyanaz a destruktív fantáziálás bontakozik ki soraiból, ugyanazok a csalárd remények, a tökéletlennek és a normálisnak ugyanaz a beteges gyűlölete, amely Engelstől Maóig Marx összes követőjére jellemző volt. Sartre-t követve is azt kellene gondolnunk, hogy a világot a „dolgozók közös praxisa”¹⁰⁹ ellen egyesülő „burzsoák” irányítják, s azt, hogy ezek a munkások („a tulajdon nélküli osztály”) „társadalmasítani” akarja a termelőerőket.¹¹⁰ A piaci viszonyokban nem a szabadság nyilvánul meg – olvassuk –,

108 Uo. 79.

109 Uo. 213–214.

110 Uo. 214–215.

hanem az, hogy az ember a Másik ördögi uralmának van alávetve.¹¹¹ A másság egytől egyig megmérgezi a kapitalizmus által kínált előnyöket. Demokráciánk nem valódi, hanem burzsoá demokrácia, s amikor az ember a mi államformánkban szavaz, akkor a Másikkal azonosul, nem önmagával.¹¹² Ezekre a Kojève nyelvezetébe öltöztetett elcsépeelt hazugságokra támaszkodva próbálja Sartre elfogadtatni velünk a marxi történelemszemléletet.

A kommunista utópiát nem a *Critique of Dialectical Reason*ben érhetjük leginkább tetten, hanem két, a következő években született esszében. A VIII. és IX. számú *Situations*-ban, amelyek angolul az *Egzisztencializmus és marxizmus között* cím alatt jelentek meg.¹¹³ E megdöbbentő munkáiban Sartre elismétli a bolsevikok kegyetlenkedéseire felhozott mentségeket (az „antikommunista bekerítés” tette őket szükségessé). A későbbi embertelenségeket Sztálin számájára írja, és azzal magyarázza, hogy a kommunista párt intézménnyé vált, vagyis a Másság (illetve, ahogy most nevezik az ördög művét, a „szerialitás”) egyik elemévé, ami ellenáll a felvilágosult elme „totalizáló” munkálkodásának.

Az effajta bírálóat egyenlő a mentegetéssel. A kommunista párt rossz, de csak ugyanannyira, amennyire a cserkészlet, a Sorbonne vagy a tűzoltóság rossz –, tudniillik intézményes előírások alapján történő kollektív, nem autentikus cselekvést követel meg. A pártnak a gyilkosságok és a rombolás terén kifejtett gyakorlata eltörpül e

111 Uo. 291.

112 Uo. 351.

113 Jean-Paul Sartre: *Between Existentialism and Marxism*. London, 1974; új kiadás: 1983.

jellegettséghez képest, melyben minden tartós társadalmi törekvés osztozik.

Ezek után nem meglepő, hogy miként vélekedett Sartre Csehszlovákia szovjet megszállásáról. A „cseh problémát” nem a szocializmus okozza, fejtegeti, hanem az, hogy nem „honos” szocializmust kényszerítettek az országra. „Hogy az emberek miért választják a szocializmust, aránylag kevésbé számít; a lényeg, hogy a két kezükkel építik.”¹¹⁴ A Szovjetunió abban hibázott, hogy nem engedte kibontakozni ezt a természetes folyamatot. A modern jakobinus esetében elkerülhetetlen, hogy „nép” szót az *újbeszél*ben alkalmazza: egyfajta elvont egységet ért rajta, amely „a szocializmust választja”, és két kollektív vagy legalább is kollektivizált kezével építi. Az pedig már csak természetes, hogy ez a „nép” egyhangúan cselekvő valaminek tekintendő. Ellenkező esetben, vagyis ha a kollektív cselekvés mögött nem állna teljes egyetértés, már olyasvalamivel állnánk szemben, ami Sartre-t kísértetiesen emlékeztetné az „intézményre”, akkor pedig kénytelen lenne beletörődni, hogy ennél több nem várható el az emberektől.

A csehszlovákiai tapasztalatok után mégiscsak meglepő, hogy egy humanista értelmiségi még mindig vak a legfontosabb dologra. Arra, hogy a valóságban „a nép” többsége el is utasíthatja a szocializmust, akár ígéretei, akár gyakorlati megvalósulásuk miatt. A „nép” ráébredhet, hogy nem akarja „a termelőeszközök társadalmazását”, vagy gyanakvással tekinthet az olyan „egyenlőségre”, amely megfosztja a mindaddig maguktól értetődő lehetőségektől és szabadságjogoktól. Sartre és Hobsbawm szerint a forradalmi

114 Uo. 86.

szocializmus kegyetlenkedései a „kor kényszereiből” fakadnak (de ki hozta létre azokat a kényszereket?). A Szovjetunió hibája annyi csupán, hogy a cseheket olyan rendszer elfogadására kényszerítette, amely „az 1920-as orosz parasztok” esetében megfelelő volt, az 1950-es cseh munkások esetében viszont nem. Ez a gondolat több megvetést tükröz az orosz parasztok, mint amennyi tiszteletet a csehek iránt.

A cseh reformmozgalom különös értékelést kap Sartre-tól. Azt írja, hogy e mozgalomban végre sikerült megvalósítani az „értelmiség és a munkásosztály egységét”.¹¹⁵ Misztikus célja az volt, hogy „olyan konkrét totalizációt teremtsen, amely szüntelen detotalizálódik, ellentmondásos, problematikus, soha nem zárul le, soha nem tekint ki magát befejezettnek, mégis egyetlen egységes tapasztalatnak tekintendő”.¹¹⁶ A cseh munkások „nem a liberális kapitalizmus visszatérését kívánták, hanem – mivel az igazság forradalmi – az igazság kimondásának forradalmi jogát követelték maguknak”.¹¹⁷ Az efféle ráolvasással Sartre-nak sikerül megszilárdítania hitét. Minden igazság a forradalom kizárólagos sajátja, és minden olyan munkás, akinél beköszönt az igazság órája, szükségképpen és elkerülhetetlenül csatlakozik a forradalomhoz. Ily módon a munkást sikerül megfosztani attól a lehetőségtől, hogy esetleg „polgári liberális” vagy éppenséggel szocializmusellenes legyen.

Egyúttal kifordítva halljuk a régi jó lenini csatakiáltást: akivel mi vagyunk, az nem lehet ellenünk, még akkor sem, ha élet-halál harcot vív az ellen, amit teszünk. A munkás állítólag hasznát látja az értelmiségihez fűződő viszonyának. Legelsősorban azonban az értelmiségi

115 Uo. 110.

116 Uo. 111.

117 Uo. 109.

látja hasznát, hiszen ő diktálja a feltételeket. Az értelmiség együttérző buzgalma (ahogy Rousseau leírta) olyan érzelmi szükségletből fakad, amely túl átfogó és túl heves ahhoz, hogy zsarnokivá ne váljon. Ha az értelmiségiek végül kíméletlenül bánnak a kísérleteik tárgyául kiszemelt munkásokkal, az részben azért történhetik meg, mert a Célok Birodalmának „totalizáló” perspektívájából tekintenek a világra, és nem képesek érzékelni áldozataik valós, empirikus létét. A munkást pusztán absztrakcióvá teszik, és ez korántsem a tőkés termelési mód, hanem a baloldali értelmiség lánglelkű retorikájának következménye. A munkás az értelmiség megdicsőülésének eszköze, és gátlástalanul megsemmisíthető, ha netán nem látná el ezt a feladatát. Ha pedig egyszer a merőben szellemi világban megsemmisült, akkor tömeges megsemmisítése is lehetséges lesz a merőben empirikus világban.

Sartre időskori írásaiban – legalábbis azokban, amelyek az „elköteleződés” dzsihadját taglalják – a „totalizáló” *újbeszél* szakadatlan áramlása a legfigyelemreméltóbb. Érzelmait a jelek szerint egyetlen téma képes megragadni – legalábbis annyira, hogy olyasmit írjon le, aminek van valami értelme –, az pedig nem más, mint hogy legfelsőbb énjében azonosul a proletariátussal. Ez az azonosulás annak a totális háborúnak a végeredménye, amit még Roquentin személyében indított a burzsoázia ellen. Jean Genet-ről szóló sátáni megjegyzéseiben Sartre „merő illúzió”-nak minősíti Istent, hozzátéve, hogy „a gonosz nem más, mint olyan semmi (*néant*), amely az istenségeromjain keletkezik”.¹¹⁸ A könyvben kifejti azt is, hogy mennyire kötődik a *morale du Mal*-hoz (a Rossz morálja). Az ekvivalenciák misztikus eszközét alkalmazva fejtegeti, hogy az istenségről semmi

olyan nem állítható, ami el ne lenne mondható a gonoszlól is, és hogy a kettő közötti „autentikus” választáshoz a kettőt egyenlőnek kell tekinteni. A lázadás logikája pedig megköveteli, hogy a gonosz mellé álljon, mert az zúzza szét a burzsoá valóságot.

Sartre Baudelaire nyomdokaiban jár (a filozófus egyik rögeszméje a költő – afféle lelki társának tekinti magát). Éspedig abban az értelemben, hogy istenkereső lélekként tekint magára, ám büszkesége miatt (mely abban áll, hogy csakis maga teremtette istenséget ismer el) kénytelen elpusztítani istenét. Istene ugyanis a „Másság” csúf bélyegét viseli magán, vagyis az én autenticitását fenyegeti. Emiatt aztán a gonoszhoz kell fordulnia, hogy a jót megsemmisítse. A proletariátussal való egyesülés perspektívája egyfajta paradicsomi ígéret; a leírhatatlan ártatlanság eszményképe, túl jón és rosszon, és kizárólag ritka, szentséges pillanatokban sejlik fel, például 1968 barikádjain. Ám az oly nagyon vágyott azonosulás a valóságban nem érhető el. A proletariátus csak akkor léphet be a Célok Birodalmába, ha lenyesegetik empirikus léte, a bérabszolgaság jegyeit. Ám közben megszűnik proletariátusnak lenni. Az értelmiségi tehát pusztán belső életében találkozhat Istenevel, ebben a találkozásban azonban a kényelemre, tulajdonra és egyéb evilági hívságokra vágyó valóságos proletárnak nem lehet helye.

Természetes tehát, hogy Sartre a modern politikáról értekezve az értelmiségiekre összpontosítja figyelmét, arra, miként kell az értelmiséginek felkészülnie az ígéret birodalmába való átmenetre. Az értelmiséginek – magyarázza – le kell számolnia minden „osztály-érzékenységgel” – kivált saját osztálya, a kispolgárság érzékenységeivel –, hogy „kölcsonösszegré épülő emberi kapcsolatra léphessen”

118 Jean-Paul Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris, 1952, 690.

s majdan szent kötelékben egyesülhessen „a proletárral”.¹¹⁹ E megtisztulási folyamatban az értelmiséginek nem a valóságos, empirikus proletár az ellenfele, hiszen annak nincs szava itt, hanem az „álértelmiségi”. „Az a fajta, amit az uralkodó osztály hozott létre, hogy partikuláris ideológiáját olyan érvekkel védelmezze, amelyek megfelelni látszanak az egzakt gondolkodás szigorú szabályainak”.¹²⁰ Ezekkel a szavakkal Sartre olyan meg nem nevezett szerzőket intéz el, mint Raymond Aron, Alain Besançon és Jean François Revel, akik azon dolgoztak, hogy kipukkasszák a balos illúziók léggömbjeit, és ezért cserébe harag, megvetés és semmibe vétel volt az osztályrészük.

Ezzel az „elköteleződést” kereső Sartre vissza is tér a kiindulóponthoz. Olyan autenticitásra vágyik, amelyben az én *causa sui* (önmagának oka), s egyszersmind *primum mobile* (az első mozgató) is. Csakhogy addig gyözködi magát, míg nem „rendszerben” kezd gondolkodni, vagyis olyan világban, amely egy elvont eszme alapján jön létre. Ez a „totalizált” világ a paradicsom, ahol transzcendentális házasságra lép: itt egyesül végre álmai proletariátusával. Csakhogy absztrakt, üres ellentétektől szabdalt paradicsom ez, és az értelmiségi kénytelen harcba szállni azzal, aki ezt a szemébe vágja. A kezét a proletariátus felé nyújtva Sartre régi vetélytársával találja szemben magát, és mint annyiszor, végső, ám eredményre nem vezető dulakodásba kezd vele, „Az igazi értelmiségi, radikális gondolkodó lévén, se nem moralista, se nem idealista: tudja, hogy Vietnámban valamire való béke csakis vér és könnyek árán jöhet létre; tudja, hogy a béke csak az amerikaiak a veresége után köszönt-

119 Jean-Paul Sartre: *Between Existentialism and Marxism*, i. m. 251.

120 Uo. 252.

het be. Más szóval ennek az ellentmondásnak a természete folytán kénytelen korunk minden egyes konfliktusában elköteleződni, mert mindegyik – az osztálykonfliktusok, a nemzetiek és a faji konfliktusok is – egyaránt a hátrányt szenvedők elnyomtatásának következményei, és mivel tisztában van önnön elnyomtatásával, mindezekben a konfliktusokban az elnyomottak oldalán találja magát.”¹²¹

Revel megjegyzi egy helyütt, hogy az elnyomás ellen küzdő baloldali értelmiségiek rendre az elnyomás oldalán találják magukat.¹²² Ez a jelenség nyilvánul meg Sartre prózájában. Minthogy azonban idővel „elköteleződését” merőben szellemi üggyé redukálja, olyan küzdelemmé, amit az érveit elutasító hamis próféták ellen vív, az elnyomás áldozata sem lesz egyéb nála, mint tisztán elvont gondolat – ürügy arra, hogy hősies pózba vágja magát. Sartre noumenális erőfeszítései nyomán egyetlen élő embernek sem lett jobb a sorsa.

Vietnám csupán egy a sok példa közül. Amikor 1972-ben a müncheni olimpián részt vevő izraeli csapat tizenegy tagját meggyilkolták, Sartre nagy hangon keresett igazolást a bűncselekményre, olyannyira, hogy meglehetősen bizonytalanságot keltett azokban, akik rendszerint sietve helyeseltek neki. 1984-ben, négy évvel Sartre halála után Marc-Antoine Burnier összeállítást adott közre Sartre forradalmi mániáiról.¹²³ Elborzadással vegyes hitetlenkedéssel olvassa az ember, hogyan állt Sartre gyilkos rendszerek mellé, amelyek az értelmiséget a proletariátussal kizárólag az „átnevelő táborokban” egyesítették, ahol nyomorult módon, együtt

121 Jean-Paul Sartre: *Between Existentialism and Marxism*, i. m. 254.

122 Jean-François Revel: *Comment les démocraties finissent*. Paris, 1983. 1. fejezet.

123 Marc-Antoine Burnier: *Le Testament de Sartre*. Paris, 1984.

pusztultak el. „Cáfolhatatlan dokumentumokból értesültünk a szovjet koncentrációs táborok léteéről” – jelentette Sartre, mikor már húsz éve mindenki tudott a lágerekről, már ha nem rejtőzött el szánt szándékkal a tények elől. És képes volt arra biztatni honfitársait, hogy „ne tettei, hanem szándékai szerint mondjanak ítéletet a kommunizmusról”.

Valahányszor a Szovjetunió a Nyugat ellen hadakozott, bármilyen áldozatot követelt is e küzdelem emberéletben és boldogság dolgában, Sartre rendre a szovjet oldalra állt. Ha bírálta is, csakis úgy, hogy közben megismételte a szovjetek kedvenc hazugságait. Az 1954-es bécsi béke-világkongresszus után a szovjetek meghívására Moszkvába látogatott, és hazatérve bejelentette: „A Szovjetunióban totális a bírálatszabadsága.” Ha valaki még emlékszik rá, milyen értelemben használja Sartre a „totális” szót, annak esetleg érthetőbb ez a kijelentés. Sartre-t később megdöbbenette a magyarországi szovjet beavatkozás, olyannyira, hogy más irányba fordult a kommunizmus dicséretével. Előbb Kuba volt csodálatának tárgya, majd (amikor ezzel kapcsolatban felnyitották a szemét), Kína lett az, s a távol-keleti országot az különböztette meg a többi kommunista államtól, hogy nemigen ismerték. A harcot csak élete vége felé adta fel, amikor a kommunista Vietnámból menekülők támogatójaként lépett fel, s ez alkalomból – sokévnnyi ellenségeskedés után – a nyilvánosság előtt kezét fogott Raymond Aronnal. De addigra már bevégezte művét.

Sartre burzsoáellenes retorikája fordulatot idézett elő a háború utáni francia filozófia nyelvhasználatában és témaválasztásában, és forradalmi lelkesedést váltott ki a korábbi gyarmatokról Párizsba érkező diákok körében. E diákok egyike később hazatért szülő-

földjére, Kambodzsába, ott célba vette a polgári osztály „konformizmusát” és „másságát”, s átültette a gyakorlatba a „totalizáció” doktrínáját. Nem észszerűtlen gondolat Pol Pot purifikátori dühében ugyanarra a megvetésre ismerni, amely Sartre démoni prózájának szinte minden sorából árad a mindennapival, a gyakorlatiassal szemben. „*Ich bin der Geist der stets verneint*” (Én vagyok a tagadás szelleme) – szölt Mephisto. Ezt Sartre is mondhatta volna, hiszen úgy hitte: „*l'enfer c'est les autres*” – a pokol a többi ember, ami annyit tesz, hogy a többiek maga a pokol (*Zárt tárgyalás*. 1947). Akárcsak Milton Sátánja, Sartre is önnön gögje torzító lencséjén keresztül látta a világot. Ugyanezzel a göggel viszonyult a Nobel-díjhoz, mivel a kitüntetés a Másiktól, az autentikus én körén kívülről jött.

Mindazonáltal el kell ismerni, hogy Sartre – minden erkölcsi hibája ellenére – íróként és gondolkodóként egyaránt figyelemre méltó. Ha más nem, az 1963-ban megjelent *A szavak* rá a bizonyás. E könyvével Proust kultuszára reagált, és azt a tévesnek vélt felfogást kívánta kiigazítani, hogy a szavaknak nagy szerepük volna a gyermek életében és fejlődésében. Sartre-nál a gyermekkor világa nem a Proust-féle, élethosszig tartó menedék, hanem az első, a későbbiek előrejelző vétkek hona. Ez a próza már csak gunyoros tömörségében is ellentmond Proustnak, és a szürrealista Michel Leiris hatását mutató végeredmény egy önéletrajzi mestermű – abból a fajtából, amilyen De Quincey műve, az *Egy angol ópiumevő vallomásai* és Sir Edmund Gosse önéletrajza, az *Father and Son* (Apa és fia). *A szavak*-ban Sartre megmutatta írói képességeit, és egy időre megszabadult a *Critique of Dialectical Reason*-nek tolvajnyelvben tobzódó stílusától. Ezt a könyvet olyan ember írta, aki tud nevetni, és aki megengedhetett volna a magának a nevetést, ha az nem a Másik fegyvere volna.

Az élet azonban Sartre esetében nem csupa móka és kacagás volt. Az elvontat és a „totalizáltat” hajszolta, és ezzel nyomorúságra és szolgaságra ítélte a valóságosat. A totalizált totalitás végeredményben pont ugyanaz, aminek első pillantásra is látszott: a „totalitárius praxis” melletti totális elköteleződés.

A Sartre által kínált nézőpontból visszatekintve a 20. századi Franciaországra, rögtön feltűnik a francia baloldal két megkülönböztető jegye: az ellenségkeresés és a forradalmi hevület. A francia baloldali gondolkodásnak a jakobinusoktól máig alapvető jellemzője a valósággal kapcsolatos súlyos érzelmi csalódás, és megdöntésének olthatatlan vágya. Ez az érzelmi csalódás azonban a 20. században új dimenziót nyert abban a hitben, miszerint minden eszmény felhívás az árulásra; a megváltás az egyénben rejlik: csakis az egyén adhatja meg önmagának.

Ebből következik az autenticitás lázas keresése, ahhoz pedig nélkülözhetetlen, hogy mindig legyen ellenség. A *gauchiste* (baloldali) szemében minden érték illúzió, és egy olyan életben találja meg identitását, mely mentes a többiek életét uraló tévedésektől. Mint-hogy pedig nincsenek értékei, gondolkodását és cselekedeteit csakis negatív bizonyítékokkal tudja alátámasztani. Álláspontja védelmében mások tévedéseibe kénytelen belekötni. Ráadásul ennek eredménye sohasem végleges; szüntelenül meg kell újítani, mert csak így tölthető ki a lét központjában uralkodó morális űr. Az autenticitást vívott küzdelem – lényegében a létért vívott legélesebb harc – akkor tartható fenn, ha mindig kéznél van egy könnyen azonosítható, mindig megújítható ellenség. Olyasféle, akiről elmondható, hogy a hasbeszélés és a félrevezetés mestere; rejtelmes és sokrétű hatalom birtokában van, amit az értékei mélyén rejlő hazugságrendszer

szavatol. Aki az ilyen ellenséget leleplezi, hősi erényeket csillogtat, mert egy fojtogató, titkos erőtől szabadítja meg a világot.

Sartre írásaiban már találkoztunk ezzel az ellenséggel; ám valójában XIV. Lajos Franciaországának tartozunk hálával az őt megjelölő, megbélyegző szóért. Ebből az időből származik ugyanis a „burzsoá” kifejezés, amellyel az örökkön megújítható ellenség megnevezhető. A közösség oszlopa ő, akinek képmutatása és társadalmi alkalmatlansága a megvetés ezerféle formáját váltotta ki a baloldalon. Ez a teremtmény természetesen jelentősen átalakult azóta, hogy Molière először tette nevetségessé az úrhatnámosságát. A 19. században bonyolult, kettős szerepben lépett elénk: Marx szemében ő volt a francia forradalom elindítója és fő haszonélvezője, egyúttal pedig az új rabszolgatartó, akinek csápjai a befolyás és a hatalom minden fészkebe értek – miközben a kávéházi értelmiség egyre keserűbb stílusban gúnyolódott az arisztokrácián. *Épater le bourgeois!* (Megbotránkoztatni a burzsoáziát) – hangzott a rebellis művészek csatakiáltása, amely egyben társadalmi státuszukat is jelezni volt hivatva, ugyanis egyfajta arisztokratikus státuszt jelzett, hiszen megvetést fejezett ki a feltörekvő középosztály uzsorás természete iránt.

Németországban a *Bürger* szónak nincs ilyen jelentése. Hegel-nél a felvilágosodás korának „civiltársadalom”-eszméje bukkan fel „*bürgerliche Gesellschaft*” (polgári társadalom) néven. Nem véletlen, hogy az európai baloldal a megvetést kifejező francia szót preferálja. Marx és Flaubert hatására a „burzsoá” szerény eredetére semmiben sem hasonlító, valóságos szörnyetegként került ki a 19. századból. Ő lett a lenini dogmában oly fontos szerepet játszó „osztályellenség”, az a lény, akinek elpusztítására rendelt minket a történelem. Letéteményese egyúttal a szabadság útjában álló erkölcsiségnek,

szokásoknak, magatartási szabályoknak. És útját állja a *vie bohème* (bohém élet) akadálytalan tombolásának is.

A marxista ideológia megpróbálta összeilleszteni a kép két felét, mégpedig úgy, hogy a „kényelmes” értékeket a gazdasági hatalom társadalmi álcájának mondta. Csakhogy az elmélet homályos és sematikus volt, hiányzott belőle a konkrétságnak az a foka, amely nélkül nincs élvezetes és szüntelenül megújuló megvetés. Emiatt aztán a francia baloldal az egész 20. században azon dolgozott, hogy kiegészítse a burzsoáról alkotott képet. Az volt a cél, hogy megalkossák a tökéletes ellenséget: azt a tárgyat, amellyel küzdve az ember meghatározhatja és megtagadhatja önnön autenticitását. Sartre *Az undorral* kezdte meg az eszményi burzsoá megalkotását, és 1952-ben végezte be a *Saint Genet*-vel, a sátánizmus e mesterművével. A burzsoával kapcsolatban az érzelmek bonyolult tárházát állítja fel, amely a megrögzött heteroszexualitástól a bűnözés elutasításáig sok mindent tartalmaz. A burzsoá végső soron az illuzórikus „normalitás” bajnokaként sejlik fel, akinek a tiltás a legfőbb gondja. Továbbá, hogy elnyomjon mindenkit, aki kihívást intéz a normalitással és a mögötte megbúvó társadalmi és politikai uralommal szemben.

A francia baloldali gondolkodás tehát a burzsoáellenes érzelmekben gyökerezik, és részben ez magyarázza, hogy miért is vet el minden olyan szerepet, amit nem maga hozott létre. Fő bázisa nem az egyetem, hanem a kávéház volt – a forradalmi ethosznak ellentmondott volna, hogy a polgári állam „struktúrájában” építsen ki hatalmi állásokat. A *gauchiste* csakis a saját szellemi munkájából tehet szert bármiféle befolyásra, pontosabban a *status quó*t megkérdőjelező szavak és képek révén. A kávéház társadalmi szerepének jelképe. Az ablakon át figyeli a kinti színjátékot, ám ő maga nem

folyik bele. Inkább megvárja, míg pillantásának hatására egyesek kiválnak a tömegből és „átállnak”.

Látnunk kell azt is, hogy a *gauchiste* és a valódi középosztály között kölcsönös függőség jött létre. Sartre botrányos elméletei nyomán a *gauchiste* a középosztály egyfajta gyóntatójává avanzsál. A Sartre-féle ikonográfiában szereplő „burzsoá” csupán mítosz, de mégiscsak emlékeztet a köznapi városlakóra, és ha az magára ismer a róla festett torzképben, erkölcsi kétélyei támadnak. Bevallja, hogy tulajdona van, hogy házas, hogy többé-kevésbé hűséges férj és lelkiismeretes apa próbál lenni. Lelkesen vallja be merőben hipotetikus bűneit, és a *gauchiste*-ban ismeri fel rossz lelkiismeretének feloldozóját. Így lett a *gauchiste* annak az osztálynak a megváltója, melynek illúzióit leleplezni akarta.

Ennek folytán minden bárdolatlansága ellenére – mely bárdolatlanság valójában szakmai erény – a *gauchiste* valósággal dúskál a társadalmi előjogokban. A burzsoázia, amelynek hittételeit lábbal tiporta, magasztalni kezdte, aminek folytán a *gauchiste* kezdte átvenni az arisztokrácia helyét. Személyesen jelent meg a legjobb párizsi partikon, és még a legvacakabb fogadáson is az ő könyveitől roskadoztak a polcok. A *gauchiste* és áldozata olyan szimbiózisban élt, amilyen elválaszthatatlanul élt együtt valaha a nemesség és a jobbagság. Azzal az egyetlen lényeges különbséggel, hogy az arisztokrata a gyakorlatban el is nyomta azokat a parasztokat, akiket szavakban felmagasztalt (így jött létre az idealizált „pásztor” képe, akinek erényeit oly sokszor vonultatták fel a palotákban megrendezett színielőadásokon). A *gauchiste* fordított egyet a prioritásokon: pusztán megugatja az őt tápláló kezét. Más szóval nagyobb bölcseségről és egészséges életösztről tesz tanúbizonyságot. Ilyenek

voltak hát a *gauchiste*-ok, akik előkészítették a talajt 1968 májusának diákmozgalmaihoz. Julia Kristeva, Philippe Sollers, Roland Barthes, Marguerite Duras, Alain Robbe-Grillet és az új regény élharcosai mind-mind az elit simulékony képviselői voltak, marxizmusukat strukturalista köntösbe öltöztették, és ezzel nagy irodalmi népszerűsége tettek szert. Néhányan oktatási intézményekben dolgoztak, ám egyikük sem dicsekedett tudományos címeivel, s gondosan tartották magukat a Flaubert-től és Baudelaire-től örökölt távolságtartó és bohém modorhoz. E divatos értelmiségiek közül a legnagyobb hatású kétségkívül Michel Foucault volt, a társadalomfilozófus és eszmetörténész. Foucault Sartre burzsoáellenes irányvonalának folytatója, sőt, ő tette e gondolatot tananyaggá előbb Franciaországban, később Amerikában és szerte a világon.

Foucault-t az újból vezető gondolkodójának tekintem, de megjegyzendő, hogy politikai álláspontja gyakran változott, és nagy örömet lelte mindenfajta beskatulyázás elutasításában. Sartre-ral ellentétben a kommunizmus bírálója volt – ámbár egészen élete utolsó szakaszáig meglehetősen csendes bírálója. Sartre követői közül ő lett a legnagyobb hatású, és ő volt a legambiciózusabb is. Egész munkásságát a burzsoázia leleplezésének szentelte, s azt próbálta kimutatni, hogy a civil társadalom alakításának minden módszere végső soron az uralomra vezethető vissza.

Foucault munkásságát éppoly nehéz igazságosan megítélni, mint Sartre-ét. Képzelőereje és szellemi felkészültsége elméletek, koncepciók és megfigyelések sokaságát hozta létre, stílusának szintetizáló költőisége pedig messze a baloldali irodalom átlagos posványára fölé emeli – valahogy úgy, ahogy a sas emelkedik a mocsár fölé. Sőt, éppen e madártávlat teszi oly vonzóvá. Valahányszor ellentmond

neki valaki, azonnal az „elméleti” perspektíva magaslataira emelkedik, ahonnan aztán az ellenfélből már csak annyi látszik, hogy milyen érdekeket mozdít elő. A relativizált ellenfél egyúttal leértékelt ellenfél is. Foucault érdeklődését nem az kelti fel, hogy mit mond valaki, hanem az, hogy ki mondja. „D’où parles-tu?” (Honnan beszélsz?) – kérdi. Akármilyen is a válasz, álláspontja magaslatáig nem érhet fel.

Foucault fiatalkori, legnagyobb hatású műveit a hatalmi struktúra titkainak kutatása szövi át. Minden gyakorlat, minden intézmény, sőt, a nyelv mögött is a hatalom rejtőzik, Foucault pedig azt tekinti feladatának, hogy e hatalmat leleplezve felszabadítsa annak áldozatait. A módszert eredetileg a „tudás archeológiájának” nevezte, kutatásának tárgyát pedig az igazságban jelölte meg. Az igazság itt a „diskurzus” terméke (tehát nem a létrehozója); formája és tartalma egyaránt az azt továbbító nyelvből merít. Itt nyomban felvetődik egy kérdés, és nem pusztán terminológiai jellegű: mit gondoljunk az olyan „tudásról”, amelyet egykettőre megdönthet egy-egy új tapasztalat, vagy az olyan „igazságról”, amely csakis a keretét adó diskurzusban létezik? Foucault „igazsága” nem létezik tudatunktól függetlenül a valóságos világban, hanem abban a „diskurzusban” jön létre, és újul meg folyamatosan, amelynek révén „ismertté válik”.

Ennek megfelelően *A szavak és a dolgok*ban¹²⁴ tudomásunkra hozza, hogy az ember új találománya: ez aztán az eredeti és felkavaró gondolat! Közelebről megvizsgálva a dolgot, kiderül, hogy Foucault mindössze ennyit kívánt közölni: embernek (tehát nem, teszem azt,

124 Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája* [1966]. Fordította Römhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2000.

parasztnak, katonának vagy nemesnek) lenni csak a reneszánsz óta az a különös jelentőségű valami, amilyennek ma ismerjük. Ilyen alapon a dinoszauruszról is bebizonyíthatnánk, hogy újkori találmány.

Foucault megjegyzése persze nem értelem nélkül való. Azt akarja hangsúlyozni, hogy mennyire új találmány a tudománynak az a törekvése, hogy az embert tegye vizsgálódása tárgyává, s hogy már azóta is a „tudás” (*savoir*) új formái vertek gyökeret.¹²⁵

Az ember fogalma törekeny és tűnékeny, csakúgy, mint az emberi értelem történetének más fogalmai. Elsőpri majd egy új *episztémé* (a tudás új struktúrája), s akkor valami másnak kell átadnia a helyét – hogy mi lesz az, nem tudhatjuk. Foucault szerint minden *episztémé* valamilyen felemelkedő hatalom szolgálatában áll, és mindenekelőtt az a dolga, hogy a hatalom érdekeit szolgáló „igazságot” hozzon létre. Más szóval: nincs olyan bevett igazság, amely ne lenne valakinek nagyon is megfelelő.

Az *episztémé*-teória a marxi ideológiaelmélet újrahasznosítása. Minden gondolatot, fogalomrendszert, képet és narratívát aszerint ítél meg, hogy milyen szerepet játszik a társadalmi rendszert meghatározó

125 A „*savoir*”-nak van többes számú alakja, az angol „*knowledge*”-nek nincs, ami önmagában is mutatja, hogy a két szó nem egészen ugyanazt jelenti. Lehetséges, hogy vannak egymással versengő *savoir*-ok, de egymással versengő *knowledge*-ek biztosan nincsenek. A fordítók mégis gyakran írnak egymással versengő „*knowledge*”-ekről, ezzel pedig eleve relativizálják a fogalmat, amely éppen egy tőlünk független világba volt hivatott elhelyezni azt, amit gondolunk. Hogy tehát mit is jelent a „*savoir*”, az nemcsak Foucault munkásságát tekintve érdekes kérdés, hanem más francia gondolkodók kapcsán is, akik könnyű kézzel alkalmazzák, de sokat veszítenek ezzel a fogalomhasználattal. Lásd Badiou-nál, akiről a 8. fejezetben lesz szó. Magam továbbra is „*knowledge*”-nek fordítom a „*savoir*”-t, és szükség esetén idézőjelbe teszem.

hatalmi struktúra felépítésében és fenntartásában. Nem feltétlenül az uralkodó osztály hatalmáról van szó, ámbár haszonélvezői nyilván „odafent” keresendők. A hatalom az, ami összetartja a dolgokat, meghatározza az uralkodó és az alárendelt pozíciókat, és fenntartja a hierarchiákat, amelyek egyenlőtlenül osztják el a privilégiumokat. Marx az ideológiával a tudományt állította szembe: azt hangoztatta, hogy az ideológiát a funkciója alapján érthetjük meg, a tudományt pedig az igazságtartalma alapján. Vagyis a tudomány az anyagi alaphoz tartozik, amelyre minden intézmény épül, az ideológia viszont pusztán a rendszer mellékterméke. Foucault azonban nem állítja világosan szembe az *episztémét* a „tudás” más megjelenési formáival, legyen az akár tárgyi tudás, akár valamilyen értelmezés. A kor *episztéméje* nem figyelhető meg valamilyen kitüntetett pontból, mert minden pontot önnön *episztéméje* hat át. Ez mindjárt felvet egy kérdést, amit Foucault, azt hiszem, sehol sem magyaráz meg, nevezetesen, hogy megfigyelési módszere ez esetben mennyire igazolható, s vajon ő talált-e olyan objektív megfigyelési pontot, ahonnan igazolható egy megfigyelés.

Foucault korai írásaiban kétségkívül sok az eredeti gondolat. De relativista módszere, vagyis hogy a valóságot megértésének módjával azonosítja, kétségeket ébreszt e gondolatok megalapozottsága iránt. Módszere ugyanis felmenti az alól, hogy végig kelljen futnia az empirikus vizsgálódás keserves köreit, s anélkül lehetővé teszi, hogy átszakítsa a történelmi vizsgálódás célszalagját. Mit is kellene bizonyítania valakinek, aki azt állítja, hogy az ember mesterséges találmány, annak is újkeletű, még az ember erényeit olyannyira dicsőítő középkori és reneszánsz humanistáknál is újabb? Foucault gondolatainak hiteles értékeléséhez szét kell tehát választanunk e gondolatok két alkotóelemét: a relativista bűvész-

trükköt (amelynek alapján egyszerűen legyintenünk kellene rá), illetőleg a hatalomgyakorlás titkos útjainak „diagnosztikus” elemzését. A kettő közül az utóbbi tarthat számot érdeklődésünkre. Foucault azt mondja, hogy a „tudás” egymást követő formái rendre egy, a kor meghatározó uralmi formáinak kedvező, azt megjelenítő diskurzust voltak hivatva megteremteni.

Foucault ezt a tételt *A bolondság története* című művében fogalmazta meg először.¹²⁶ Megállapította, hogy az őrülteket a 17. században kezdték bezárni, amit a munkaetika változásával, illetve a polgárság felemelkedésével hoz összefüggésbe. Foucault-t idegesítik az egyszerű oksági magyarázatok, és egyfajta idealista meta-űizikát állít a helyükbe, amelynek az a lényege, hogy a dolgokat mi hozzuk létre; amikor gondolkodunk róluk, minthogy a dolgok nemigen különböznek a róluk alkotott fogalmaktól. Nem állítja tehát, hogy az elmebetegek elzárására a gazdasági rendszerben beállott változás miatt volt szükség. Ehelyett úgy fogalmaz, hogy „bezárásuk gazdasági és egyben erkölcsi igénye a munka egyfajta tapasztalata nyomán fogalmazódott meg”.

Fontosabb ennél, hogy miért suhint egyet a marxi elmélet felé, és ráadásul Kojève Hegeljét sem kíméli. A könyvében és későbbi műveiben is „klasszikusnak” nevezett korban a bolond a „másik”. Azért másik, mert megjeleníti az uralkodó etika korlátait, és eltávolítja magát annak előírásaitól. Megvetéssel utasítja vissza, hogy „normális” legyen. Emiatt aztán móresre kell tanítani. A bezárás révén az őrültet az ész uralmának vetik alá, ami valójában nem

126 Michel Foucault: *A bolondság története* [1961]. Fordította Sujtó László. Atlantisz, Budapest, 2004.

más, mint a kor kedvenc uralmi formája. Az őrült ettől fogva az épelméjűek joghatósága alatt él – törvényeik korlátai között, moralitásuk által vezérelve. Az észhez folyamodnak, hogy felmutassák az őrültséggel kapcsolatos „igazságot”, mármint azt az igazságot, amelyen át az ész „tudja” az őrültséget. A „klasszikus” gondolkodás szempontjából az ész nélküli lény állat. A bolondot tehát arra ítélik, hogy állat módjára viselkedjék. Ketrecbe zárják és igavonó barom módjára bánnak vele. Éppen attól lesz kerek egész, hogy ily módon szembesítik a rá vonatkozó „igazsággal”.

Az egymást követő korok mindegyike talál magának efféle „igazságot” – ezzel szembesíti azokat, akik szembeszállnak a mindenkori konvenciókkal. Továbbá minden kor úgy határozza meg az épelméjűséget, ahogyan az uralkodó hatalmi rendszernek megfelelő: az a magatartás épelméjű, amely elfogadja a fennálló uralmi viszonyokat. Csakhogy, folytatja Foucault, mára kimerült azon „igazságok” tárháza, amelyek alapján az őrülteket be lehet zárni. Az őrültség kiszabadult a ketrecből, és szembesít minket a reánk vonatkozó „igazsággal”. Foucault drámája végén balról bevonul a színre a háború utáni francia Olümposz, és nyelvét ölti a zsöllyében ülő burzsoáziára. Goya, de Sade, Hölderlin, Nerval, Van Gogh, Artaud, Nietzsche Foucault szerint mind-mind bizonyosságát adják annak, hogy többé nem elhallgattatható az esztelenség (*déraison*) hangja, s hogy vége van a burzsoá normalitásnak.

Hogy értsük az esztelenség ezen dicshimnuszát? Foucault szerint a 18. században világosan látszott, hogy az őrület hiába próbált kifejezésre jutni, nem volt hozzá nyelve, mert csak az ész nyelve létezett. Az őrültségnek nem volt más fenomenológiája, mint az, amely az épelméjűek tudatában rejtett. Más szóval: a 18. század egészséges

ösztönnel érzett rá az örültség természetére. A nyelv tartománya és az ész tartománya fedik egymást, és ha – mint Foucault állítja – az örültség tartalmazza saját „igazságát”, akkor sem tudja ezeket mivel kifejezni. Foucault szerint az esztelennek is megvan a maga „nyelve”, csak éppen rá kell hangolódnunk. Ám ez a nyelv nem tud saját magáról beszélni. Ha képes volna rá, eszeveszett monológ kerekedne ki belőle, s a hang, amely elmondaná, *nem lenne senkié*. Semmiben nem hasonlítana Nietzsche hangjára, ahogy *A bálványok alkonyában*¹²⁷ hangzik, sem Nerval hangjára, ahogy a *Kimérákban* hallottuk, hiszen e kettő közvetlenül hozzánk szól, és közös világunkról beszél.

Foucault úgy véli, hogy a „klasszikus” korra jellemző „esztelen” a 19. században leválik a társadalomról, az örültség erkölcsi intuíciónak tárgya lesz, következésképp feledésbe merül az ész számára hozzáférhetetlen nyelven elhangzó szakadatlan monológ képze, hogy aztán a 20. század elején a tudattalan freudi elméletében éledjen újra.

Foucault szerint a 19. században az örültség már a polgári élet egész struktúráját veszélyeztette, így aztán az örültet, aki nem volt hajlandó alávetni magát az uralkodó normáknak, bűnösnek nyilvánították. Az örültség a „burzsoá család” ellen elkövetett legnagyobb bűn, nem véletlen, hogy az elmeegógyintézet paternalista struktúráját a burzsoá család mintájára szabták. Az ítélet és az elmarasztalás ethosza azt jelzi, hogy a társadalom immár másképp viszonyul az örültséghez: megfigyelés alatt tartja. Az örültről nem gondolják többé, hogy bármilyen mondanivalója volna, vagy jelképezne

127 Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Fordította Horváth Géza. Helikon Kiadó, Budapest, 2019.

valamit; anomália a cselekvés világában, és látható magatartásán túl nem képvisel semmit.

Az elmeegógyintézetben az épelméjűt tekintik felnőttnek, a bolondot gyermeknek, vagyis az örültség az apa elleni lázadásnak számít. El kell érni, hogy a bolond belássa bűnét és meg is vallja az apa előtt. Az elmeegógyintézetnek e „gyógytató” funkciójából természetes az átmenet a freudi párbeszédbe, amikor az analitikus meghallgatja és lefordítja az „esztelen” nyelvén kifejtett, a tudattalanból felhangzó gondolatokat. Az örültség azonban ebben az esetben is engedetlenségnek és kihágásnak minősül. Végeredményben, figyelmeztet Foucault, minthogy a pszichoanalízis nem hajlandó leszámolni azzal, hogy az örültség csakis a család szerkezetén át ítéltető meg, az örültséggel folytatott párbeszédben nem képes megérteni, mit akar mondani az örült.

Ebből a felerészt ráérzésből, felerészt fantáziadús fikcióból építkező izgalmas elemzésből egy leegyszerűsítő történelem-szemlélet bontakozik ki. Minden tudományos felkészültsége ellenére Foucault sem tud szabadulni a legújabb kori történelemnek a *Kommunista kiáltványban* kifejtett mitikus felfogásától. Egyszerűen két részre osztja a történelmet, a „klasszikus” és a „burzsoá” korra. Az előbbi a késői reneszánszsal kezdődik és az 1789-es „polgári forradalommal” végződik. Csak ezután találkozunk a modern élet jellegzetességeivel: a nukleáris családdal, az átruházható tulajdonnal, a törvényekre épülő állammal, a befolyás és a hatalom korszerű struktúráival. Engels hősies erőfeszítéssel igyekezett hitelesíteni a „burzsoá család” fogalmát,¹²⁸ és ennek azóta is nagy hasznát veszik

128 Lásd Engels írásait *A szent család* című műben, amely Marx és Engels

a baloldali démonológiában. Mára azonban az Engels által festett kép kifakult, és alig hajszálnyival meggyőzőbb, mint az az elképzelés, hogy a francia forradalom olyan átmenet volt, amely a „feudális termelési módból” a „tőkésbe”, az „arisztokratikus” társadalmi struktúrából a „burzsoába”, valamint a hitbizományból az átruházható tulajdonba vezetett.

Még ennél is kevésbé meggyőző az a gondolat, hogy a „klasszikus” Racine és La Fontaine képviselné leginkább a reneszánsz és a forradalom közötti Franciaország kultúráját. Mindez a történelmi adatok szerteágazó és – történész szemmel nézve – vétkes leegyszerűsítéséből fakad. Foucault azt próbálja belénk szuggerálni, hogy valamilyen rejtett kapcsolat van a „burzsoá”, a „család”, a „paternalista” és a „tekintélyelvű” között. A történelmi tények, például hogy a paraszti család tekintélyelvűbb, az arisztokrata család pedig paternalistább, mint a „burzsoá”, vagy hogy a középosztály olyan mértékben képes a családi élet hangulatának oldására, amilyenre csak kevés példa van a társadalmi ranglétra tetején és alján, nos, az elemzés figyelmen kívül hagyja ezeket a tényeket.

Nyoma sincs érvelésnek, bizonyítékoknak, a netán kétséget ébresztő példák vagy ellenpéldák kutatásának. Ezek csak elhomályosítanak a készülő ikon alakjait, elmosnák körvonalait. A kép fakulásával pedig fakul a gondolat is: immár nem hihetjük tovább, hogy a családot, a családi otthont, valamint a modern élet normáit ugyanaz a titkos erő hozta létre, amely az elmebaj kategóriáit is felállította, majd elzárta az ártatlan szenvedőt, és „abnormálisnak”

vitacikkeit tartalmazza. Friedrich Engels–Karl Marx: *A szent család, avagy a kritikai kritika kritikája. Bruno Bauer és társai ellen* [1845]. MEM, 2. kötet. Kossuth, Budapest, 1971.

minősítette – mégpedig erkölcsi alapon. Hát még azt milyen nehéz lenne elhinni, hogy e titokzatos erőnek egyetlen szó a foglalata: a ráolvasásos liturgia által bevezetett „burzsoá”.

Márpedig Foucault korai művein ez a sematikus történelem-szemlélet vonul végig. Különösen a „klasszikus” kor fogalmát adagolja igen bőkezűen. A későbbi műveiből kibontakozó ellenség aztán valahogy elkezd levelet a tisztesség jelmezét. Pusztá hatalomként jelenik meg, amelynek se stílusa, se méltósága, se státusza. A „burzsoá” jelző is csak szóvirág: olyasmi, mint a sértés, amit a birkózó vág ellenfele fejéhez. Az ellenség identitása többé nem nyújt felszabadító magabiztosságot. Mindazonáltal a módszer és az eredmény ugyanaz, s Foucault későbbi munkái egészen a '60-as évek végéig csak ismétlik *A bolondság történetének* rejtett mondanivalóját.

Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése című művében¹²⁹ kiterjeszti a „megfigyelés” és a „normalitás” fogalmát, hogy immár ne csupán az örültek, hanem a betegek elzárására is magyarázatot adjon. (Hamarosan még tovább, a börtönökre és általában a büntetésre is kiterjeszti az elemzést. És nem a meggyőződés hiányzik hozzá, hogy az iskolákra és az egyetemekre is kiterjessze.) A megfigyelendő betegek együvé terelése azt a szükségletet mutatja, hogy a világot normálisra és abnormálisra kell osztani, az utóbbit pedig szembesíteni kell a rá vonatkozó „igazsággal”. Ugyanez a szükséglet hozza létre a „mérték nyelvét”, mert így válik felismerhetővé, és különböztethető meg minden egyes betegség a többitől.

129 Michel Foucault: *A klinikai orvoslás születése* [1963]. In Uő: *Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése*. Fordította Romhányi Török Gábor. Corvina, Budapest, 2000.

Van ezekben a gondolatokban igazság: ki tagadná, hogy az izolálás, a megfigyelés és a szelektív kezelés tette lehetővé, hogy jobban megismerjük a betegségeket. Hisz' ennél aligha van egyszerűbb, ártalmatlanabb igazság! Hát persze, hogy le kell leplezni, mint a mindent átható burzsoá összeesküvés bizonyítékát. Lássuk most, milyen jellemző nyelvi fordulatok révén válik a kórház, az egyik legáldásosabb emberi intézmény valami egészen mássá: „A klinikai gondolkodás mindezen arra irányuló erőfeszítései fölött, hogy meghatározza tudományos módszereit és normáit, magasan lebeg egy tiszta Tekintet nagy mítosza, amely nem egyéb, mint tiszta Nyelv: beszélő szem. Ez a szem a kórházi terület egészére tekint, összegyűjt minden egyes ott lejátszódó eseményt, és minél többet és jobban lát, annál inkább szó lesz belőle, amely kijelent és oktat; az igazság, amely események ismétléseiben és konvergenciáiban rajzolódik ki e tekintet előtt, pontosan e tekintet által meghatározott rendben jelenik meg az oktatás formájában mindazoknak, akik nem tudnak és még nem láttak. Ez a beszélő szem a dolgok szolgája és az igazság ura.”¹³⁰

Mesteri a retorika, ritmikusan követik egymást a gondolatok, és miközben semmi másról nincs szó, mint a tudományos megfigyelésről, az egész mégiscsak átalakul egy titkos hatalmi forrásról alkotott kísérteties tudássá.

A Tekintet (*le regard*) fogalmát Sartre és Merleau-Ponty vezette be a Másik másságának legerősebb megnyilvánulását jelölendő, de nehéz elhessegetni a gyanút, az emberi tisztesség ugyanolyan lerázhatatlannak tűnő gyanúját, mint amely *A lét és a semmi* oldalainak

olvasóját keríti hatalmába. Azt sugallja nekünk, hogy ne hagyjuk magunkat félrevezetni: ne higgyük, hogy világunkban bármely próbálkozás vagy eredmény mögött más is állhat, mint hatalmi érdek. És mégis, amikor az AIDS-ben haldokló Foucault 1984-ben a La Salpêtrière-be kerül – amelyről oly sok rosszat írt *A bolondság történetében*, minthogy az intézmény egykor elmeegógyintézet volt –, azért vitték kórházba, hogy kimenekítsék a nyilvánosság Tekintete elől. És hogy az a bizonyos együttérzés vegye körül, amelyre ilyenkor az embernek szüksége van – még ha a páciens 20 évvel korábban ugyanezt az érzést a burzsoá hatalom álcájának minősítette is.

A dolgok mögött megbúvó hatalom feltárásának és leleplezésének indulata vezérli Foucault-t legremekebb, a *Felügyelet és büntetés. A börtön története*¹³¹ címet viselő könyvében is. (A címben szereplő *surveiller*-t nehéz lefordítani, mindenestre a börtönőr fürkészt tekintetére utal.) Magától értetődik, hogy a burzsoázia portréfestőjének nem siklott el a figyelme afölött, hogy a börtönrendszer, a kórházak és az elmeegógyintézetek párhuzamosan jöttek létre. És van meggyőzőerő abban, ahogy Foucault nekilát elmagyarázni, miként váltották fel a reneszánsz Európa példát statuálni hivatott büntetési rendszerét a rácsok és a falak. Hogy az egyiket „klasszikusnak”, a másikat „polgárinak” nevezi, annak nincs nagy jelentősége. Tanulságos viszont, hogy az előbbit úgy festi le, mint a bűn egyfajta testi nyelvezetét. A kínzás célja eszerint az volt, hogy a bűnt a fájdalom nyelvén véssék be a bűnös testébe, így téve láthatóvá a gonoszt.

131 Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés. A börtön története* [1975]. Fordította Fázsy Anikó és Csűrös Klára. Gondolat, Budapest, 1990.

Foucault ezzel állítja szembe a börtönrendszert, amely, mint írja, az egyéni jogok bírói rendszerén alapul, amelyben a büntetés a bűn egyfajta ellentételezése. Az egyén kizárólag ezen a módon lakolhat meg. Sőt, a börtönrendszerben még a halálbüntetésnek is elvont jogi természete van: „A nyaktiló, alig érve a testhez, úgy szünteti meg az életet, mint ahogy a börtön megfoszt a szabadságtól vagy ahogy a pénzbírság megnyirbálja a vagyont. Arra szánják, hogy nem a valóságos, a fájdalomra érzékeny testen alkalmazza a törvényt, hanem egy jogi személyen, aki, sok egyéb jog között, a létezés jogának is a birtokosa. Ugyanolyan absztraktnak kellett lennie, mint amilyen a törvény maga volt.”¹³²

Ezek után Foucault, szokása szerint, hol meghökkentő, hol kevésbé meghökkentő következtetéseket von le. Meglepve olvassuk, hogy a büntetés az emberi lélek genealógiájának alkotóeleme, és következésképp a kínpadon a karteziánus én megidézése zajlik: ő az az alany, aki végignézi a kínszenvedést. Ugyancsak meglepetéssel értesülünk róla, hogy a modern lélek, ha nem is éppen a börtönrendszer terméke, mindenesetre azt a jogi felfogást testesíti meg, amely a szubjektumot bonyolult jogok összességének tekinti.

Valamivel kevésbé meglepő azt hallani, hogy a büntetőjog „az igazság előállításában” működik közre, és mint ilyen, egyike azoknak a „tudásrendszereknek” amelyek Foucault szerint azért léteznek, hogy legitimálják és kifejezzék a hatalmat. Az sem meglepő felfedezés, hogy a büntetés hasonló utat jár be, mint a gyógyászat, vagyis szimbolikus rendszerből megfigyelő rendszerre válik. Foucault hatásos leírását adja Bentham „panoptikon”-jának

(olyan „javító gép” ez, amely minden rabot egyetlen pontról képes megfigyelés alatt tartani). A börtönfegyelmet azzal hozza összefüggésbe, hogy az újonnan felemelkedő, láthatatlan hatalom legyűri a láthatót, láthatatlan hatalmon pedig, ha jól értem, a törvényben kifejezett hatalmat érti. A törvény annak a „normalizáló tekintetnek” a láthatatlan birtokosa, amely abnormális példányként ismeri fel a bűnözőt, és mindaddig megfosztja jogaitól, amíg újra képes nem lesz vállára venni a normalitás terhét.

Itt aztán az egyik olyan erőltetett, marxizáló magyarázattal találkozunk, amely már az egyszerű prózaiságtól messze, a rossz költészet világába ragadja Foucault-t. Közli velünk, hogy a börtönfegyelm hárommal célal suhogtatja meg „a hatalom taktikáját”: minimalizálni kívánja a hatalom gyakorlásának költségét; a lehető legmesszebbre és a legmélyebbre próbálja terjeszteni a hatalom hatókörét, és „a hatalomnak ezt a »gazdasági« kiterjesztését a hatalomgyakorlás további (oktatási, katonai, ipari és gyógyászati) apparátusainak teljesítményével kívánja párosítani”.¹³³ E kacifántos mondatnak az a célja, hogy összefüggést teremtsen a börtönrendszer és „a Nyugat gazdasági felívelése” között, mely utóbbit „a tőkefelhalmozást lehetővé tevő technikák alapozták meg”.¹³⁴

Ezek az erősen indulati megfigyelések nem valamiféle tudományos fejtegetésre vagy empirikus bizonyítékra, hanem asszociációkra épülnek, fő vezérelvük pedig a *Kommunista kiáltvány* történeti morfológiája. Arra a kérdésre pedig, hogy egy ilyen lejáratos morfológiát miért fogad el egy oly képzett, modern gondol-

133 Uo. 296.

134 Uo. 299.

kodó, mint Foucault, azt hiszem, ott kell keresni a választ, hogy a *Kiáltvány* kezdte megrajzolni az ellenség portréját. Ebből meríti például az üzenetét a következő bekezdés: „Mi csodálkozni való van azon, hogy a modern büntetőrendszer eszköze a cellákra osztott börtön lett, ritmusos időbeosztásával, kötelező munkavégzésével, felügyeleti és feljegyző szerveivel, a normalitás uraival, akik átveszik és meg is sokszorozzák a bíró funkcióit? Miért is csodálkoznánk, hogy a börtön a gyárakra hasonlít, az iskolákra, kaszárnyákra, kórházakra, s hogy ezek egytől egyig a börtönre hasonlítanak?”¹³⁵

Már hogy is csodálkoznánk. Az emberi intézmények természetének alapos leleplezésével rendre rátalálunk a hatalom azon rejtett magjára, mely olyannyira felbőszíti és izgalomban tartja Foucault-t. Már csak az a kérdés, hogy e leleplezés az igazságot hozza-e napvilágra, vagy éppen egy új hazugságot. Fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon az a valaki, aki a börtönváros kellős közepében figyeli meg az alábbiakat: „az alattomos szelídségek, a bevallhatatlan gonoszságok, az apró ravaszkodások, a kiszámított bánásmód, a technikák, a »tudományok« leírása, amelyek végül is lehetővé teszik a fegyelmezett egyén gyártását”¹³⁶ – nos, ez a valaki vajon nem csupán kitalálja-e, amit állítása szerint megfigyel.

Ezt a megfigyelőt azonban nem olyan könnyű leleplezni. A mítománia és a paranoia, azt hiszem, egyértelműen tetten érhető írásaiban. Ennél nehezebb megragadni, ahogy elemzésének tárgyát rendre meghamisítja és „propagandásítja”. Az olyan szerző, aki képes könnyedén kijelenteni, hogy „a burzsoáziát hidegen hagyta a

135 Uo. 308–309.

136 Uo. 424.

bűnözők problémája éppúgy, mint a büntetésük és a normális életbe való visszailleszkedésük problémája, mivelhogy gazdasági szempontból nem sok haszonnal kecsegtetett”;¹³⁷ vagy hogy „a burzsoázia tökéletesen tisztában van azzal, hogy uralmát nem teremtheti meg pusztán új alkotmány vagy új törvények révén;¹³⁸ illetve, hogy a »veszélyes« embereket azért szigetelik el (börtönben, az *Hôpital Général*ban, gályarabságban vagy a gyarmatokra száműzve őket), nehogy a népi elégedetlenség élére állhassanak” – nos, az ilyen szerzőt biztosan jobban érdekli szövegének közönséghatása, mint történeti valóságtartalma.

Mégis nagy hiba lenne Foucault-t az ehhez hasonló kijelentései alapján egy kézlegyintéssel elintézni. Mint már említettem, Foucault-nak a hatalom mechanizmusáról szóló elemzését érdemes elválasztani attól a felületes relativizmustól, ami bármiből azonnal képes elméletet faragni. A paranoia pedig nem egyéb lokalizált relativizmusnál – az a vágy jelenik meg benne konkrét, sűrített formában, hogy a valóság vesse alá magát a gondolatnak, és hogy a másik identitását a saját, rá adott reakciónk határozza meg. Nem az a hajlam a lényeg, hogy a szerző az emberi gondolkodásban és cselekvésben az üldözés mosolygó álarcát látja, hanem az elképzelés, amely szerint közelebb jutunk a gondolkodás és a cselekvés megértéséhez, ha kimutatjuk róluk, hogy kizárólag a hatalomgyakorlás megnyilvánulásai. Éppen ezt fogadom erős kétkedéssel.

137 Michel Foucault: *A hatalom mikrofizikája* [1976]. Fordította Kicsák Lóránt. In Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Szerkesztette Sutyák Tibor. Latin Betűk, Debrecen, 2000, 325.

138 Uo.

Egy 1976-os előadássorozatában¹³⁹ Foucault elmagyarázza, mit is ért „hatalmon”. Két megközelítést különböztet meg, a reichianust (amelynek értelmében „a hatalom mechanizmusai egybeesnek az elnyomás mechanizmusaival”) és a nietzscheiánust, amely szerint „a hatalom alapjában véve az erők háborús összecsapása”.¹⁴⁰ E megkülönböztetés homályos ismertetése során Foucault a második megközelítés mellé áll, és megpróbálja kimutatni,¹⁴¹ hogy a hatalomnak ez a felfogása miként tünteti fel még a szexuális kapcsolatot is az „ellenséges erők szembenállása”-ként. Foucault azonban nem ad magyarázatot arra, hogy mit is tekint „hatalomnak”. A „reichiánus” és a „nietzscheiánus” megközelítés teljes mértékben megfér egymással, és mindkettő olyan fogalmakkal operál – az „elnyomással”, az „erővel” –, amelyek éppoly homályosak, mint a segítségükkel értelmezendő „hatalom”.

Életének ebben a szakaszában Foucault többször is hangoztatta, hogy a hatalom „hajszálgyökeri” formája érdekli, amelynek révén „az egyének szemcsevalóságáig hatol”.¹⁴² Csak azt nem árulja el, kicsoda vagy micsoda munkál abban a „hatalomban”; pontosabban elárulja ő, de nem meggyőző módon. Egy interjúbán azt vallotta, hogy számára „a hatalom a társadalom szövetével egyívású”.¹⁴³ Aligha vitatható, hogy a társadalmi rend, mint minden rend, hatalmat testesít meg. A társadalom, akárcsak minden szervezet, kizárólag úgy tarthatja fenn magát, ha részegységei szüntelen kölcsön-

139 Michel Foucault: *A hatalom mikrofizikája*. i. m. 307–330.

140 Uo. 316.

141 Michel Foucault: *A szexualitás története*. I. kötet. *A tudás akarása* [1976]. Fordította Ádám Péter. Atlantisz, Budapest, 1999.

142 Michel Foucault: *A hatalom mikrofizikája*, i. m. 39.

143 Uo. 142.

hatásban vannak egymással. Márpedig minden kölcsönhatás hatalomgyakorlás: erő, amelynek rendeltetése, hogy hatást váltson ki. Ez nagyon is kézenfekvő.

Jóval kevésbé kézenfekvő viszont az a teljesen megalapozatlan és ideológiai ihletésű uralomeszme, amelybe Foucault a következtetéseit csomagolja. Valahányszor hatalomba botlik, egyből leszögezi, hogy azt a hatalmat uralkodó pozícióból gyakorolják. Így aztán egyetlen varázsütésre képes a társadalmi rend bármely vonását – még azt is, hogy gondoskodik a betegek gyógyításáról – rejtett hatalomgyakorlásának minősíteni, amelynek egyetlen funkciója, hogy előmozdítsa „a hatalmon levők” érdekeit. Azt írja ugyanis, hogy: „a burzsoázia uralomra jutásának általános tényéből [...] akármit le lehet vezetni”.¹⁴⁴ Közelebb járt volna az igazsághoz, ha azt írja: hite szerint bármiből arra lehet következtetni, hogy a burzsoá osztály gyakorolja a hatalmat a társadalom fölött. A *Kommunista kiáltvány*-nyal összhangban ugyanis úgy döntött, hogy 1789 óta a burzsoá osztály uralkodik, s ebből azt a következtetést vonja le, hogy a társadalmi rend minden későbbi megnyilvánulásában ennek az osztálynak az önös hatalomgyakorlása nyilvánul meg. Ennélfogva a társadalmi rend minden jelensége szükségképpen a burzsoá uralom nyomát viseli magán. Nem szorul magyarázatra, mennyire triviális érvelés ez; annál meghökkentőbb a benne kifejeződő filozófiai naivitás. 1968-ban, figyelemre méltó eszmecserebe bocsátkozva egy maoista csoporttal, Foucault politikai következtetéseket is levont jogfelfogásából, miszerint a jog is csak a hatalom egyik „hajszálgyökeri” megjelenése – az egyik eszköz arra, hogy „ellent-

144 Uo. 324.

mondásokat ébresszenek a tömegekben”.¹⁴⁵ „A forradalom – biztatta őket – csak akkor töltheti be hivatását, ha radikálisan megsemmisíti az igazságszolgáltatás apparátusát. Száműzendő minden, ami a büntető apparátust rehabilitálhatná, rehabilitálhatná ideológiáját, és lehetővé tenné, hogy ez az ideológia észrevétlenül visszaszivárogjon az emberek mindennapjaiba.”¹⁴⁶ Azt ajánlotta, hogy töröljék el a bírósági ítéletet, egyáltalán mindenféle bíraskodást. Helyettük a „proletár” igazságszolgáltatás új formáinak meghonosítását indítványozza, amelyben nem lesz szükség a bírákra. A francia forradalom, tudjuk meg tőle, „az igazságszolgáltatás elleni lázadás volt”; ez pedig annyit tesz, hogy minden valamire való forradalomnak ez a természete. Ha ezek után felsorolta volna a történelmi tényeket – a forradalmi törvényszékeket, amelyekben egy és ugyanaz a személy volt a bíró, az ügyész és a tanú, ahol a vádlottnak nem volt joga védekezni; ha megemlítette volna a sok ezer kivégzést, a vendée-i népi irtást és a sok-sok katasztrófát, amely a „igazságszolgáltatás elleni lázadásból” fakadt – akkor szavai talán figyelmeztetésnek tünnek volna, nem bátorításnak.

Ám nem csak a francia forradalomból tudhatjuk, mivel jár, ha a bírói hivatalt megszüntetik. Ha a tárgyaláson nem vesz részt harmadik fél, ha nincs ott senki, hogy mérlegelje a bizonyítékokat, ha senki sem áll részrehajlás nélkül a vitás felek között, akkor az „igazságszolgáltatás” élet-halál harccá válik, de olyanná, amelyben minden fegyver az egyik oldal kezében van. Ezt láthattuk a moszkvai kirakatperekben vagy a francia forradalmi törvényszékek munkájában.

145 Uo. 14.

146 Uo. 16.

Foucault mégis örömet állt egy olyan „proletár igazságszolgáltatás” oldalára, amely megfosztja a vádlottat a védekezés minden lehetőségétől. Aki úgy gondolja – márpedig a jelek szerint úgy gondolta –, hogy az ilyen igazságszolgáltatás megszabadítja a társadalmat a nyers hatalomgyakorlástól, minden tudását sutba vágja. Amennyiben a társadalmi rend csak a Foucault által „hatalomnak” nevezett lényegre szorítkozna is, a jogállam akkor is annak a legjobb és legenyhébb változata volna.

A 1968-as Foucault-t olvasva óhatatlanul felmerül a kérdés: komolyan gondolta mindezt? És azt hiszem, igen, komolyan gondolta. Csakhogy a dolgok változni kezdtek – méghozzá meglehetősen gyorsan. Az elmeegógyintézet és a kórház vizsgálatával, átfogó „tudásarcheológiai” vizsgálódásaival Foucault azt igyekezett kimutatni, miként állítják elő a normalitást az uralkodó hatalmi struktúra érdekében, és miként alakul át a normalitás, amikor a burzsoázia átveszi a hatalmat az arisztokráciától. Ám hátra volt még egy felderítetlen terület – aminek Sartre a *Saint Genet*-ben, a burzsoá normalitás jellemzésekor, központi jelentőséget tulajdonít: a nemiség. Ez a téma személyes okokból sem volt közömbös Foucault-nak, akit aktív homoszexualitása köztudomásúlag szélsőséges cselekedetekre vitt, például látogatta a San Franciscó-i szado-mazochista fürdőházakat, és *A lét és a semmi* hátborzongató szado-mazochista dicshimnuszaira emlékeztető nyelven lelkesen igazolta az efféle gyakorlatot.¹⁴⁷

147 Lásd Didier Eribon: *Insult and the Making of the Gay Self*. Duke University Press, 2004, 314–316.

1976-ban tette közzé *A szexualitás története* első, bevezető kötetét, amelyben – olvasói várakozásának megfelelően – azt vázolja fel, hogy a normális és az abnormális nemi magatartás közötti különbségtétel, akárcsak a szexuális tevékenység „problémátizált” értelmezése, a fennálló hatalmi struktúrák termékeként értelmezendő.¹⁴⁸ Intellektuális értelemben ez a könyv nem jelent előrelépést a *Saint Genet*-hez képest, de ott volt még a további három kötet ígérete, hogy majd megválaszolják az alábbi kérdést: „Miért válik a szexuális magatartás, miért válnak a vele járó tevékenységek és örömök erkölcsi aggály tárgyává? Mi az oka ennek az etikai aggálynak?”¹⁴⁹

Mire a további kötetek elkezdtek megjelenni, Foucault már AIDS-ben szenvedett, és kezdte lerázni a régi *enfant terrible*-énjét. Nagy hatással volt rá a lengyelországi Szolidaritás-mozgalom: nemcsak azért, mert ez volt az első igazi munkásforradalom a történelemben, hanem azért is, mert kommunistaellenes volt, és a nemzeti identitás védelmében született. Foucault kiállt a Szolidaritás mellett, és ha vajmi kevés sikerrel is, megpróbálta rávenni François Mitterrand elnök kormányát, hogy léptessen életbe büntetőintézkedéseket a lengyel kommunista hatóságokkal szemben. A nemiség történetének második és harmadik kötetében másként kezdett írni, mint azelőtt. Gondosan ismertette az őt érdeklő ókori szövegeket és tudományos alapossággal hivatkozott más kutatókra. A *Gyönyörök gyakorlása* címet viselő második kötetben a nemi vágyat taglaló ókori szövegek sokaságát tanulmányozza, s mindenekelőtt arra lyukad ki, hogy – amint azt a könyv címe is

148 Michel Foucault: *A szexualitás története*. I. kötet.

149 Michel Foucault: *A szexualitás története*. II. kötet. *A gyönyörök gyakorlása* [1984]. Fordította Albert Sándor és mások. Atlantisz, Budapest, 1999.

sugallja – a szexualitás elsődleges célja a gyönyör. Csakhogy a szövegek, amelyeket elemez, egyáltalán nem a szexuális gyönyörökről szólnak. A görögök és a rómaiak szerint a szexuális aktusban és az azt lehetővé tévő kapcsolatokban az emberek társadalmi helyzetüket alakítják és mutatják fel. A nemiség tehát lényegénél fogva eleve „problémátizált” volt.

A vágy első impulzusa után érvényesülni kezd a becsület és az erény, sőt, férfiak és a fiúk kapcsolata esetében a résztvevőknek azon is el kell gondolkodniuk, miként különböztessék meg a tisztességes magatartást a szégyenteljestől. Platón köztudomásúan azon az állásponton volt, hogy az érzéki élvezeten túl kell lépni, s a nevelés vágyát kell a helyébe állítani.¹⁵⁰

A *Törődés önmagunkkal* címet viselő harmadik kötetben Foucault azt fejtegeti, hogy az ókorban a szexuális aktus kezdetben a társadalmi státusz szimbólumának számított, de fokozatosan „privatizálták”, aztán „az én gondjára” bízták. Ebből ered a tisztaság, a szüzesség és a házastársi hűség egyre terjedő követelménye. Ámde „a férfi önmagával való törődésének intenzívebbé válását a társ fölértékelése kíséri”.¹⁵¹ A könyv végére érve az olvasó azt is megtudja, hogy Plinius és Plutarkhosz világában a szexualitás lényege nem a gyönyör, még kevésbé a hatalom és az uralom, hanem a kölcsönös függőség és a gyermekekről való gondoskodás. Foucault természetesen nem von le ebből semmiféle tanulságot, sőt távolságtartással kezeli a dolgot, mintha továbbra is a gyönyör lenne

150 Uo. 236–236.

151 Michel Foucault: *A szexualitás története*. III. kötet. *Törődés önmagunkkal* [1984]. Fordította Sujtó László. Atlantisz, Budapest, 2001, 157.

a szexuális magatartás elsődleges összetevője, és mintha a társadalmi struktúrák ösvényein juthatnánk el hozzá. Ám a stílus itt már bizonytalanabb, körültekingőbb, hiányzik belőle a régi harciasság. És miután Foucault komolyan veszi a nők és a gyermekek helyzetét, közel jut annak az igazságnak az elismeréséhez, hogy nem a hatalom, hanem a szeretet igazgatja a világot.

Kései munkáiból egy „normalizált” Foucault képe bontakozik ki. Végül jó célra fordítja mindazt, amit a francia nyelvről tud; az őszinte izgalmat, amit az ókori szövegek és a történelem kacskaringói keltenek benne; határtalan képzelőerejét és gyönyörű stílusát. Arra fordítja, hogy elismeréssel tegye vizsgálat tárgyává az emberi életet és természetet, és ne keressen „titkos struktúrákat” egy-egy emberi mosoly mögött. Hozzájárult ehhez, hogy addigra Foucault-t „már megtépázta az élet”; ugyanabban az intézményben gondoskodtak róla, amit egykor oly haragosan azzal vádolt: csak azért létezik, hogy szembesítse lakóit a rájuk vonatkozó „igazsággal”.

Foucault végül szembesült saját helyzetével, és felnőtt. Sartre oldalán leereszkedett a pokolba, ahol a Másik lakozik. De aztán felismerte önnön másságát is, és elfogadó gesztussal tért vissza a való világba. Kései munkáit olvasva nem tudtam szabadulni a gondolattól, hogy Foucault harcias balossága nem a valóság kritikája volt, hanem védekezés a valóság ellen, kapálózás, hogy ne kelljen elismernie a lényegét, hogy minden hibája ellenére ez a normalitás adatott nekünk.

Unalmasan német módra: lefelé a lejtőn Habermasig

A háború utáni Németországban válságba kerültek az egyetemek. Minden valamirevaló tanárnak nagy fejtörést okozott, mit és hogyan tanítson. Az egyetemnek is szerepe volt abban, hogy a náciizmus mérge eljuthatott az ifjúsághoz, érthető módon gyanús volt hát mindenki, aki a hitleri időben meg tudta tartani egyetemi állását. Olykor jogos volt a gyanú: Martin Heidegger közismert esete arra emlékeztet bennünket, hogy ha úgy hozza a sors, még egy nagy filozófus is a rombolás erői mellé állhat.

Ha Heidegger történetesen a nemzetközi szocializmus ügye mellett kötelezte volna el hatalmas egóját, akkor ugyanabban a szerencsenmosdatásban részesülhetett volna, mint Sartre, Merleau-Ponty, Hobsbawm és a Gulág más apológétái.¹⁵² A nemzetiszocializmus esetében azonban szó sem lehetett ilyesféle felmentésről, s Heidegger esetében súlyosbította a bűnt, hogy a náci hit nemzeti oldalát tette magáévá, nem pedig a szocialistát. A maga módján azonban Heidegger értékes és eredeti gondolatokkal gazdagította az egyetemen nemzedékről nemzedékre öröklődő szellemi hagyományt, és ha száműzni akarták, akkor sürgősen valamilyen új eszmei forrás után kellett nézni.

Az addig használatos tananyag, a tankönyvek, a szakirodalom mind-mind a lomtárban végezte, a nemzetiszocializmus cifra bálványai pedig a piedesztálról visszakerültek a csatornába,

¹⁵² Maurice Merleau-Ponty 1946-ban megjelent *Humanizmus és terror* című művében kelt a szovjet kirakatperek védelmére.

ahonnan jöttek. Helyükre új bálvány emelkedett – a háború előtti frankfurti iskola marxista humanizmusa. Kezdetben mintha baltával faragták volna e bálványt, éspedig olyan anyagból, amit a háborút megelőző felfordulásban sebtében szállítottak át Amerikába. Aztán lassanként kifinomultabbá vált a szobrászmunka, és a háború utáni német ipari fellendüléssel párhuzamosan a frankfurti értelmiségi is nagy számban és csiszolt minőségben került le a gyártósorokról – akárcsak a sokféle modell a BMW-gyárból. A maguk módján mind tökéletesek voltak, és műszaki paramétereikben felül is múlták francia és brit versenytársaikat.

A tökéletesen működő német baloldali bürokraták mintapéldánya Jürgen Habermas volt. 1929-ben született nemzetiszocialista családban, Göttingenben és Bonnban tanult, majd a frankfurti Társadalomkutató Intézetben lelt otthonra, és az 1950-es években egy ideig az intézet legfontosabb még élő guruja, Theodor Adorno mellett asszisztenskedett. 1964-ben kapott professzori kinevezést Frankfurtban, és aztán világszerte több egyetemen nyert el tekintélyes státuszt. Vészes álomkört okozó műveit jól ismerik és oktatják a szociológia, az filozófia, az irodalom és a politológia tanszékeken. E művekben azon fáradozik, hogy a modern filozófusok és szociológusok elméleteit valamiképp összhangba hozza az egyezményes poszttotalitárius baloldali politikával. 1976-ban Stuttgartban elnyerte a Hegel-díjat, és ritka nagy tekintélyt élvező könyveivel, amelyek a legelegánsabb nappalikban is igen jól festő, luxus kiadásban is megjelentek, rengeteg elismerést vívott ki Németországban. Ritka az olyan ember, aki borítótól borítóig elolvasta volna e könyveket; ha valaki mégis megtette, aligha emlékszik a tartalmukra. Mindazonáltal olykor – mindenesetre gyakrabban, mint ahogy

a Shakespeare-idézetek kipotyognak a majmok írógépéből – Habermas hatalmas szemétkosarából is elő-előkerül egy-egy érdekes gondolat. Akárhogy is, a német baloldali elitnek kötelező komolyan vennie az írásait.

A német nyelvterületen – csakúgy, mint Franciaországban – a baloldal a két világháború között erősödött meg, ám itt a vereség tudatából nőtt ki. Az első világháborúban elszenvedett katasztrofális vereségben megsemmisült mind a német, mind az osztrák–magyar birodalom; a megalázó békefeltételek, valamint a mesterségesen meghúzott kelet-európai határok gondoskodtak arról, hogy Európában a belátható jövőben ne legyen biztonság. A 20. század első felének két legnagyobb hatású baloldali szerzője a vezető osztályok művelt köreiből került ki. Theodor Adorno (1903–1969) hatalmas zenei tehetségnek indult, Frankfurtban tanult zeneszerzést, majd Berg tanítványa volt Bécsben. Doktori disszertációját Edmund Husserlről írta, és korán ismert lett mint a radikális modernista zenei irányzatok lelkes védelmezője. Lukács György (1903–1971) élete végére a nemzetközi baloldal legfőbb irodalomkritikusanak, egyúttal a neomarxista társadalomelmélet vezető képviselőjének számított. Ő indította útjára a „marxista humanizmust” is, amely később a frankfurti iskolában kristályosodott ki. A baloldaliság leírásakor e két jelentős alkotó semmiképp sem hagyható figyelmen kívül, ezért velük kezdem.

Lukács György számos íróval, zenésszel, festővel és filozófussal volt jó barátságban – alaposan betagozódott egy olyan világba, amelynek már csak pillanatai voltak hátra. Nem sokra vagy inkább semmire sem tartotta az osztrák örökséget. Strauss és Hofmannsthal édeskés nemessége, Josef Roth múltba révedése,

Hayek és Wittgenstein „spontán rendje”, a szexuális káosz Musil írásaiból kibontakozó látnoki perspektívája, Kling és Schiele festményei egyaránt hidegen hagyták. Fanatikus hévvel igyekezett megszabadulni ezektől a régiségektől, valamint az őket tápláló szabályoktól és szokásoktól.

Lukács a maga korában korántsem volt egyedül a fennálló társadalmi valóság iránti megvetésével. Sok osztrák–magyar kortársa munkáiban fedezhető fel hasonló: Karl Kraus nihilista szatírájában, Schönberg *Erwartung*jának expresszionista atonalitásában, Loos jéghideg építészeti stílusában vagy Kafka világának képtelen törvényeiben és hivatalaiban. Lukács azonban eredeti színezetet adott ezeknek az érzelmeknek. Kiemelte a spekuláció teréből, és a szarajevói események világába helyezte őket át. Így aztán, jóllehet a Habsburg-birodalom önpusztító jellege számos kortársánál megjelent, Lukács munkáiban az ezért járó büntetés is felsejlik. A létezőt mindeztől értelmetlennek látta: úgy érezte, hogy harcolni csak a jövőért érdemes, a jövő pedig a proletariátusé. A kritikusnak az a dolga, hogy feltalálja és a kultúra inkvizitorává emelje a proletariátust.

A szocialista kultúrkritika nem Lukács teremtménye. Amint maga is többször elismeri, Lenin egyik kedvenc gondolata volt ez. Ő volt azonban az első, aki elég művelt volt ahhoz, hogy e gondolatot sikerre vigye, és olyan eredményt érjen el, amely azok szemében is hiteles, akik a kultúrát történelmi korokon átívelően érvényesnek tekintik. Amikor az 1960-as évek radikális gondolkodói indulatos elméleteiket igazolni tudó szaktekintély után néztek, Lukácsban találták meg azt a valakit. Először is ő állította össze az első valamirevaló jegyzéket a modern irodalomról; ráadásul olyan elmarasztaló kritikai nyelvet dolgozott ki, amely a kultúrát a forradalom

és a reakció „világméretű harcának” központjába állította. Irodalmár követőit felvilágosította arról, hogy ami őket foglalkoztatja, egybeesik a proletariátus egyetemes céljával: a reakciós elemek likvidálásával. Egyszóval annyiban igazolta a kultúrát a marxisták szemében, hogy megmutatta nekik, miképp kell marxista fogalmi apparátussal elítélni a kultúrát. Egyúttal kulcsfontosságú gondolatokkal látta el Adornót és a frankfurti iskola gondolkodóit. Az ő kezükben aztán e gondolatok a „marxista humanizmus” fegyvertárának alapelemeivé váltak.

Lukács vagyonos zsidó bankár apja nemesi címet kapott az uralkodótól, és befolyása révén igyekezett előnyöket szerezni a fiának, például elérte, hogy ne kelljen katonai szolgálatot teljesítenie az első világháborúban. Hosszúra nyúlt ifjúságát Lukács alapos filozófiai és irodalmi tanulmányokkal töltötte. A marxista klasszikusokon kívül az anarchoszindikalista Georges Sorel műveiben is elmélyült. Nagy hatást tettek rá Sorelnek az erőszak melletti érvei, olyannyira, hogy később hasonló érveket hozott fel a forradalmi terror védelmében. Lukács belépett a frissen megalakult Kommunisták Magyarországi Pártjába, majd a rövid életű magyar „szovjet” oktatásügyi népbiztonságának helyettes vezetője lett. Később elégedetten tekintett vissza e kor hőstetteire, köztük arra, hogy megkezdte a nem kommunista professzorok eltávolítását az egyetemekről. Ezt a tevékenységét a második világháború után, Moszkvából hazatérve is folytatta. Az új kommunista gépezetben azt a feladatot kapta, hogy elítélje és betiltassa a nem kommunista írók és értelmiségiek műveit. Lukácsnak is köszönhető, hogy a 20. századi Magyarország legfontosabb filozófusa, Hamvas Béla elvesztette könyvtárosi állását és egy erőmű segéd munkásaként kereste kenyerét.

Lukács mint irodalmár pályafutását akkortól számítják, amikor 1919-ben Magyarországról Bécsbe menekült. 1923-ban adta közre alapművét, a *Történelem és osztálytudat* című esszégyűjteményt. Ez idő tájt intenzív kapcsolatot ápolt más, Ausztriában élő kommunistákkal, köztük Victor Serge-zsel és Antonio Gramscival (lásd a 7. fejezetben). 1930-ban Moszkvába rendelték, és a Marx-Engels-Intézetben töltötte a háborús éveket – mint a sztálini tisztogatásokat túlélő kevés magyar kommunista egyike. Ezt a szép teljesítményt részben annak köszönheti, hogy mindenkit megbélyegzett, akit a hatóságok indexre tettek – köztük saját magát is.

Korántsem meglepő, hogy a mai Magyarországon Lukács korántsem örvend oly nagy tekintélynek, mint 1968 Párizsában. Ám iskolája, Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György, Kis János és sokan mások tovább hirdették a „marxista humanizmus” üzenetét, részben kényelmes nyugati baloldali egyetemi tanszéki állásaikból, részben pedig 1989 után otthon, Magyarországon. Részben Lukács tanainak tartós hatásával magyarázható, hogy Magyarországnak pillanatnyilag jobboldali kormánya van, és már másodízben választották meg kétharmados többséggel. Emögött nem Orbán Viktor vagy a Fidesz különleges erőit kell keresni, sokkal inkább azt, hogy milyen szörnyű az alternatíva, amelyben ma is ott kísért Lukács szelleme.

Önéletrajzi interjújában Lukács két fontos megjegyzést tesz korai éveiről: „Az emberekben nagyon erős gyűlölet élt a kapitalizmus és minden formájával szemben, ezeket mindenáron és minél gyorsabban meg akartuk semmisíteni.”¹⁵³ „A marxizmust nem lehet

153 Lukács György: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*. Az interjút

köstolgatni. [...] Valakinek [...] át kell állnia tényleg[esen] a marxizmushoz.”¹⁵⁴

A két megjegyzés együtt olvasandó. Miután „áttért” a marxizmusra, vagyis miután – ahogy maga fogalmaz – „szektás messianista” lett,¹⁵⁵ mindenütt a „kapitalizmus” gyűlöletes jelenlétét látta maga körül, nem talált semmit a környező világban, ami a tőkés társadalomtól független és értékes lett volna. A dualista Monarchiában nem törvények és intézmények együttesét, s nem is egy többnemzetiségű állam kormányzására gondos tárgyalások útján létrehozott megoldást látott. Mindössze a Monarchiát életben tartó gazdasági „rendszer” megnyilvánulását. A marxizmus eredendő tévedése, az a hit, hogy létezik valamilyen „lényeg”, amelynek társadalmi létünk pusztá „látszata”, úrrá lett Lukács elméjén és gondolkodását egyfajta rendíthetetlen, vallásos hit módjára irányította. A törvénynek az ő szemében nem volt nagyobb értéke, mint a politika bármely más elemének: „a kommunista párt számára tehát *pusztán taktikai kérdés* a legalitás és illegalitás kérdése” – írta, hozzátéve, hogy „ebben a teljesen nem elvi állásfoglalásban rejlik benne a polgári jogrend érvényességének egyedül lehetséges, gyakorlati elutasítása.”¹⁵⁶

Mindezt nem csak a jogrendre, de a „polgári” világ minden más elemére is érvényesnek tekintette: a gazdasági gyakorlatra, a társadalmi kapcsolatokra, az érzelmekre, a törekvésekre, sőt magára az erkölcsre is. Egy korabeli körkérdésre válaszolva Lukács kijelen-

készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet. Magvető, Budapest, 1989, 154.

154 Uo. 162.

155 Uo. 185.

156 Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Szerkesztette Vajda Mihály. Magvető, Budapest, 1971, 564.

tette: „a kommunista etika legfőbb kötelességgé emeli, hogy elfogadjuk a gonosz cselekvés szükségességét”, majd hozzátette, hogy „ezt a mindennél nagyobb áldozatot követeli meg tőlünk a forradalom”.¹⁵⁷

„A gonoszság” végső soron burzsoá fogalom, márpedig mindent, ami burzsoá, meg kell semmisíteni. A kapitalizmus olyannyira deformálta az egész emberi pszichét, hogy „az emberségnek a polgári társadalomban való [érvényesülése] lehetetlenség”.¹⁵⁸ Így hát „a burzsoáziának csak az emberi lét látszata van meg”.¹⁵⁹ Amikor Lukács ez utóbbi szavakat papírra vetette, Hitler hasonló kifejezésekkel illette a zsidókat; Lukács mindenestre tudatosan fogalmazott így.

Lukács esetében nem a Foucault-féle burzsoáellenes sznobériával van dolgunk, sem pedig azzal a fajta megvetéssel, amellyel egy Dworkin vagy egy Galbraith viseltetik a bevett, köznapi szokások iránt. Hanem a gyűlölettel. És jöllehet ez a gyűlölet a „burzsoá” világ „látszata” ellen irányul, mélyebbre céloz: a gonoszt veszi célba, aki a látszatok mögött megbújik. A gonosz pedig a „kapitalizmus”, amely totális és feltétel nélküli gyűlöletet érdemel, s ez bármilyen immoralitást igazol.

De miért? Mi olyan rossz a „kapitalizmusban”? Lukács nagy érdeme, hogy rátalált a válaszra, amelyet a frankfurti iskola, később a háború utáni újbóloldal adott e kérdésre. Ő dolgozta ki azt a nyelvet, amelyen a kapitalizmus minden társadalmi gonoszságok csúcsaként mutatható be – egy olyan nemzedéknek, amely személyesen tapasztalta meg a „kapitalista vegyes gazdaság” nyúj-

¹⁵⁷ Lásd Frank Borkenau: *World Communism*. New York, 1962, 172–173.

¹⁵⁸ Lukács: *Történelem és osztálytudat*, i. m. 481.

¹⁵⁹ Lukács György: *A realizmus problémái*. Fordította Gáspár Endre. Atheneum, Budapest, 1948, 150.

totta jólétet, szabadságot, szociális gondoskodást és érvényesülési esélyt. Ezen felül kapitalizmus-kritikáját úgy állította be, mintha Marx *Tőkéjének* valódi mondanivalója volna. Felismerte ugyanis, hogy a közgazdasági elméletben az ifjú Marx újhegelianus gondolatjai jelennek meg gazdaságelméleti köntösben.

A marxi közgazdaságtan zavaros, de izgalmas elegy, amely részben a Ricardo-féle politikai gazdaságtanból, részben pedig, Lukács szavaival szólva, a „klasszikus német filozófiából” táplálkozik, vagyis Kantból, Schillerből, Fichtéből, Hegelből és Schellingből. *A tőke* azzal a szörnyűséges érveléssel kezdődik, hogy ha két árut egymásra cserélnék, akkor „a csereérték egyáltalában nem lehet egyéb, mint egy tőle megkülönböztethető tartalom kifejezési módja, »megjele-nési formája»”.¹⁶⁰ A „klasszikus német filozófia” nyelvezetén megfogalmazott tétel hátterében egy nagy jelentőségű tévedésre figyelhetünk fel: „Vegyünk továbbá két árut, mondjuk a búzát és a vasat. Bármilyen is a csereviszonyuk, az mindig kifejezhető egy egyenletben, amelyben adott mennyiségű búzát valamilyen mennyiségű vassal teszünk egyenlővé, például 1 quarter búza = a mázsa vas. Mit fejez ki ez az egyenlet? Azt, hogy egy közös valami ugyanolyan mennyiségben van meg két különböző dologban, 1 quarter búzában és éppúgy a mázsa vasban. Mind a kettő tehát egyenlő egy harmadik valamivel, ami önmagában véve sem az egyik, sem a másik. Tehát a kettő közül bármelyiknek, amennyiben csereérték, redukálhatónak kell lennie erre a harmadik valamire.”¹⁶¹

¹⁶⁰ Karl Marx: *A tőke*. I. kötet [1867]. MEM, 23. kötet. Kossuth, Budapest, 1967, 43.

¹⁶¹ Uo.

Marx tehát elindul azon az úton, amely a „társadalmilag szükséges munka” és a minden csereegyenletben ott rejlő „rejtett” érték fogalmához vezet.

Mármost abból, hogy két árut egy adott arányban cserélnek egymással, logikusan nem juthatunk más következtetésre, mint hogy abban a bizonyos arányban váltják az egyiket a másikra. Ha az adott egyenlet tényezőit pénzbeli értékkel látják el, attól ez a megállapítás mit sem változik. Minden áru értékét „egyenérték-halmazban” is kifejezhetjük. Ahogyan a geometriában egy egyenes vonal irányát az összes vele egy irányba mutató vonal összességével határozhatnánk meg, és ugyanúgy, ahogy Frege és Russell egy halmaz számosságát az összes vele egyenlő számosságú halmaz halmazában definiálta, a közgazdász egy áru értékét a vele egyenlő arányban átváltható áruk halmazával fejezheti ki. Ahhoz, hogy ezt az egyenlőséget meghatározzuk, kifejezetten fölösleges egy kísérteties „harmadik” tényezőt feltételezni, olyan, merőben metafizikai magyarázatot kiötlölni, amit a tények egyáltalán nem támasztanak alá.

E téves *a priori* tétel azt eredményezi, hogy a marxi közgazdaságtannak a tárgya nem empirikus adatok, hanem egy, a tényeken kívül elhelyezkedő, okkult entitás. Aztán ezt az okkult entitást (az „értéket”) a maga áltudományának fő tárgyává emeli. Holott a „tudománynak” az lenne a dolga, hogy közvetlenül vonatkoztatható legyen a megállapításait megerősítő vagy cáfoló empirikus adatokra. A modern közgazdaságtan az empirikusan meghatározott árat tekinti megmagyarázandónak, Marx viszont egy másik, rejtett változót akar megmagyarázni, amelynek az „ár” pusztán „megjelenési formája”. Nem meglepő, hogy az olyan „megjelenési” dolgok, mint a kereslet és a kínálat (amelyek az árak alakulását magyarázzák) nem képesek

magyarázatot adni az „értékre”, erre a rejtett „lényegre”, sőt, még a létezésére sem szolgálnak racionális bizonyítékkal.

A modern árelmélet sikerei után – kivált pedig azután, hogy a határhaszon-elmélet a 19. század végén súlyos csapást mért *A tőke* hitelére – bizonyára sokakat meglep, hogy Marx munkaérték-elméletét még ma is széles körben tekintik érvényesnek. Csakhogy Marx tévedése ma is ugyancsak vonzó ám. Olyan filozófiai, kritikai és politikai távlatokat nyit, amelyek nélkül a közgazdasági elmélet vigasztalan és értelmetlen képet mutat. Marx eleve teljesíti azt az ígérletét, hogy „politikai gazdaságtant” alkot, elvégre a „klasszikus német filozófia” nyelvén szólal meg. Ez a nyelv önmagában is azt sugallja, hogy a gazdasági adatok mögött valamilyen rejtett „érték” lappang. A „kapitalizmus gazdaságtana” néven szereplő, úgynevezett tudomány szigorú interpretációra szorul, ha képet akarunk magunknak alkotni a társadalmi valóságról, amit állítólag ábrázol. Marx egy huszárvágással tudunkra adja, hogy éppenséggel a „burzsoá” gazdaságtan az, amely nem megmagyarázni, hanem elferdíteni akarja a valóságot, minthogy eltereli a figyelmet rejtett lényegéről. A „polgári” közgazdaságtan nem tudomány, hanem ideológia; az igazi közgazdaságtan – *A tőke* politikai gazdaságtana – viszont tudományos tételeit éppen filozófiai módszerének köszönheti. Ez teszi képessé arra, hogy a látszatok mögé hatoljon, és eljusson a mögöttük rejlő társadalmi lényegig.

Ha ez az okfejtés helytálló volna, akkor az emberiség által ismert valamennyi tudományos elméletre alkalmazhatnánk. Mindet elvetethetnénk, mint megannyi ideológiai terméket, mivel – a tudományos módszertan előírása alapján – látszatokat magyaráznak ahelyett, hogy „a metafizikai” lényegre fordítanak figyelmüket.

A halmazelmélet például nyugodtan elvethető mint afféle matematikai „ideológia”, mivel nem számokat tanulmányoz (vagyis nem az egyenletek mögött megbúvó platóni lényeket), hanem ekvivalens halmazokat, amelyek minden valamire való képletben helyettesítik őket. A fizika eszerint az anyag „ideológiája”, a biológia pedig az élet „ideológiája” volna. Egyébként Engels pontosan így építette fel „a természet dialektikáját”: szedett-vedett metafizikát állított a fizika törvényei helyébe, és állítása szerint „kimutatta” hogy a „burzsoá” fizika álcának használja az utóbbiakat.¹⁶²

Ez a szégyenteljes érvelés, amely az ideológiát „tudománynak” nevezi és felmagasztalja, az igazi tudományt pedig pusztá, „ideológiává” minősíti le, és elítéli, nagy hatást gyakorolt Lukácsra – ezt helyezte filozófiája középpontjába. „Az imperialisztikus kor »határhaszon«-elmélet tetőpontja a gazdaságtan absztraktálható és formalisztikus elvértelenedésének”.¹⁶³ Az „imperializmus” szó itt az emberi gondolkodás egy egész korszakát hivatott elítélni. Lukács így folytatja: „Míg a klasszikus korszakban az a törekvés uralkodott, hogy megértsük a társadalmi problémák összefüggését a gazdaságiakkal, a hanyatlás kora mesterséges, áltudományos, álmódszertani korlátot emel közéjük, mesterséges határokat von, melyek csak a képzelődésben vannak meg.”¹⁶⁴

162 Friedrich Engels: *Anti-Dühring* és *A természet dialektikája*. Alain Besançon hívta fel a figyelmet arra, hogy Flaubert milyen jót szórakozhatott volna Bouvard és Pecuchet kárára, ha e két hőse kezébe vette volna a két említett művet. Lásd *The Intellectual Origins of Leninism*. Oxford. 1989, 49. Engels hivatkozott művei magyarul: *Anti-Dühring*. Eugen Dühring úr tudományforradalmasítása [1878]. MEM, 20. kötet. Kossuth, Budapest, 1974; *A természet dialektikája*. uo.

163 Lukács György: *A realizmus problémái*. i. m. 143.

164 Uo.

A valós előrejelzésekre képes közgazdasági elmélet tehát, amely ennek alapján tudománynak tekinti magát, Lukácsnál „áltudománynak” minősül. Ugyanilyen alapon intézi el Lukács a szociológia „áltudományát” is: „Ahogyan a szociológiában »történelemtudománynak« kellett volna létrejönnie gazdasági és történelmi tartalom nélkül, úgy akarták a történelmet a folyamatok »egyszeriségének« bemutatására redukálni, a társadalmi élet törvényszerűségeinek számbavétele nélkül.”¹⁶⁵

Ennek az (enyhén paranoid) kijelentésnek az értelmét nem érdemes félvállról venni. Ami azt illeti, éppenséggel azon tényezők egyike ez, amelyek miatt Lukács oly nagy hatást volt képes gyakorolni: ő alkotta meg azt az inkvizíciós eszköztárat, amellyel a kritikai elemzés bírósága elé állított nem marxista gondolkodóból kikényszeríthető a bűn beismerése. A „polgári” tudós hiába tanulmányozza a tényeket: a marxizmus „totális” világképének híján mindazok, akik a tényekre hivatkoznak, csakis azt érhetik el, hogy empiristának minősüljenek, az empirizmus pedig „a burzsoázia ideológiája”.¹⁶⁶

„A dialektikus módszer egy következő alaptétele a hegeli konkrét fogalom elmélete. Röviden kifejtve ez annyit jelent, hogy az egész előbbre való a részeknél, hogy az egészből kell a részeket megérteni, és nem a részekből az egészet.”¹⁶⁷ Ha tehát a tények történetesen

165 Uo.

166 *New Left Review* (1971), újranyomás: *Record of a Life*, i. m. 174.

167 Lukács György: *Taktika és etika* [1918]. In Uő: *Forradalomban. Cikk, tanulmányok 1918–1919*. Szerkesztette Mesterházy Miklós. Magvető, Budapest, 1987, 137.

rácáfolnak a marxizmus „totális” elméletére, akkor „ha ez a baj, [az] a tények baja”.¹⁶⁸

A tudományfilozófusok jól ismerik a Duhem–Quine-tételt, amelynek értelmében bármely elméletet csupán megfelelően kell alakítani, hogy konzisztens legyen az adatokkal, és bármely adat kizárható, ha az illető elmélet úgy kívánja. Lukács azonban egy olyan filozófia nevében veti el a tényeket, amely megveti és az ideológia utolsó menedékének tekinti az empirikus megfigyelést. Így menekíti ki a marxizmust a valóság ostromgyűrűjéből, majd helyezi a tudomány fölé. Ebből a pozícióból az elmélet már diadalmasan uralkodhat a tudomány fölött.

A modern közgazdasági irodalmat filozófusszemmel olvasók gyakran rokonszenveznek a marxi felfogással. Elvégre a „profit”, a „kínálat” és a „kereslet” az emberi valóság részei, és legmélyebb társadalmi tapasztalatainkkal vannak összefüggésben: a munkával, a cserével, az ajándékkal, a tulajdonnal, a háztartással, a fogyasztással és a békével. A filozófusokat eleve vonzzák az olyan koncepciók, amelyek ezeket az alapvető tapasztalatokat idézik fel, és ültetik át kitörölhetetlenül a gazdasági algebránkba. Valahogy úgy, ahogy az uralkodó arcmását vésték a pénzérmékre. A filozófus tehát vonzónak találhatja Lukács Marx-olvasatát, amelyben a munkaérték-elmélet a maga valódi arcát mutatja – vagyis nem az empirista gazdaságtudomány folytatásaként, hanem a „klasszikus német filozófia” egyik fő témájának, a szubjektum és az objektum viszonyának „tudományos” köntösben tálalt változataként jelenik meg. Lukács helyreállította a marxista algebrának ezt az elveszett jelentését,

168 Uo. 141.

és a forradalmi célnak megfelelő, morális dimenzióba állította. A gazdasági elmélet álcája mögött meglátta az őt szüntelen legyőzni és elpusztítani törekvő „tárggyal” „élet-halál harcban” álló emberi szubjektum eleven drámáját. Vagyis ráismer a hegeli dialektika körvonalaire – valahogy úgy, ahogy Kojève közvetítette azt a kiábrándult párizsi értelmiségieknek.

Lukácsnál egy másik gondolat is felbukkan – s ezzel Sartre kései írásaiban is találkoztunk: a totalizáció gondolata. Ha meg akarjuk érteni a tőkés rendszert, fejtegeti Lukács, a maga totalitásban kell látnunk, ezt pedig csakis „totális” elmélet teszi lehetővé – olyan elmélet, amely minden dologra rálát, és a maguk egységében látja őket. E totális elmélet nem más, mint a „dialektikusan” értelmezett marxizmus. E „totális” elmélet felől láthatóvá válik, hogy nemcsak a polgári törvények, intézmények és ideológia, hanem a kapitalista tudat struktúrája maga is a tőkés „termelési viszonyokat” tükrözi. A kapitalizmus nemcsak a testünkben van jelen, hanem az elménkben is. A kapitalista tudat pedig hajlamos a „fetisizta illúziókra”. Ennek eredményeként, fogalmaz Lukács, a tudat eldologiasodása következik be.

Az „eldologiasodás” (*Versachligung* vagy *Verdinglichung*) kifejezés a tőkéből származik, csakúgy, mint az „áru” elmélete és a „tőke-fetisizmus”; ezek általános megfelelője. E konstrukcióknak Marx csak másodlagos szerepet tulajdonít; Lukács azonban az antikapitalista kritika fő fegyvereként forgatja őket. Marx szerint „a tőke nem dolog, hanem dolgok által közvetített társadalmi viszony személyek között”.¹⁶⁹ A tőke azonban objektív erőnek látszik, amely a „társadalmi viszonyoktól” függetlenül működik. Akik ezt az erőt

169 Karl Marx: *A tőke*. I. kötet, i. m. 715.

a „tőkének” nevezett entitásnak tulajdonítják, a fetiszizmus áldozatául esnek: hiszen tisztán emberi erőt tulajdonítanak pusztá tárgyaknak, ígérvényeknek, gépeknek és pénzürmékeknek.

Ennek a fetiszizmusnak a legkártékonyabb, a kapitalista termelés társadalmi valóságát legteljesebben elrejtő formája a kamattal kapcsolatos. A kapitalizmusban, fejtegeti Marx, az a látszat keletkezik, hogy „a kamat jelenik meg, mint a tőke saját gyümölcse; a profit pedig, amely most vállalkozói nyereség formájába változott át, úgy jelenik meg, mint az újratermelési folyamatban hozzájövő pusztán járulékos és hozzátett valami. A tőke fetisizálkja s a tőkefetis képzelete már készen jelentkezik. [Abban a folyamatban, amelyben a tőke tőke + kamattá válik] a tőke fogalom nélküli formáját kapjuk, a termelési viszonyok legnagyobb fokú visszájára fordítását és eldologiasodását: a tőke kamatozó alakja, az egyszerű alakja, amelyben a tőke előfeltétele saját újratermelési folyamatának; a pénz, illetve az áru ama képessége, hogy saját értékét az újratermeléstől függetlenül megnövelje – a tőke misztifikációja legkirívóbb formában [...] ez a forma talált csemege, olyan forma, amelyben a profit forrása [ti. a munkás kizsákmányolása] már nem ismerhető fel s a tőkés termelési folyamat eredménye – magától a folyamatától elszakítva – önálló létre tesz szert.”¹⁷⁰

Marx sorainak érzelmi ereje kézzelfoghatóbb, mint maga az érvelés, és ugyanez az erő tölti el Lukácsot is, amikor Marx terminológiáját alkalmazza. Az „eldologiasodás”, az „elidegenedés” és a „fetiszizmus” a tőkés rendszer meghatározó jegyeivé válnak.

170 Karl Marx: *A tőke*. III. kötet [1894]. MEM, 25. kötet. Kossuth, Budapest, 1974, 370.

Csakúgy, mint a „tőkefetiszizmus” és az „árufetiszizmus”, amelyek misztifikálják a piac viszonyait, és ezzel elrejtik az áruk előállításában megvalósuló kizsákmányolást. E háromféle fetiszizmus áldozatainak úgy tűnik föl, hogy az áruknak különleges hatalmuk van, és önálló és objektív törvények alapján cserélnek gazdát a piacon. Az így látott áruknak csakugyan hatalmuk van – hatalmuk a fölött a személy fölött, aki fetiszizálja őket és aki az áruk lényegéhez tartozó varázslat hatása alatt áll. A tőkés társadalomban az ember is áruvá válik, és a rendszer „objektív” törvényei szerint adják-veszik. Egyszóval, írja Lukács, az „objektív” világot fetiszizálják, a szubjektív világot pedig „eldologiasítják”. A tárgyak úgy tűnnek fel, mintha domináns akaraterjük lenne, az emberi szubjektumot viszont dologgá alacsonyítják, amit a piac „objektív” törvényei kényük-kedvük szerint sodornak ide-oda: „Objektíve, mivel kész dolgok és dologi kapcsolatok egész világa jön létre (az áruk és piaci mozgásuk világa), melynek törvényeit az ember fokozatosan felismeri ugyan, de ezek a törvények ekkor is leküzdhetetlen, önmagukban ható erőként állnak szemben vele. Megismerésüket tehát az individuum kétségkívül kamatoztathatja saját javára, de még így sincs módja arra, hogy tevékenysége által a dolgok valóságos menetében változást idézhessen elő. Szubjektíve pedig, mivel – az árugazdaság kiteljesedését feltételezve – az ember tevékenysége magával az emberrel szemben objektiválódik, áruvá lesz, mely a társadalmi természet-törvények embertől idegen objektivitásnak alávetve, éppen úgy az embertől függetlenül folytatja mozgását, mint a szükségletek kielégítésének valamely árudologgá vált tárgya.”¹⁷¹

171 Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, i. m. 324–325.

A tőkés termelés ugyanezen elkerülhetetlen folyamata kényszeríti ki a részfeladatokra bontott munkavégzést, ezzel együtt a szubjektumnak a különböző képességekre és funkciókra való feldarabolását, s vele együtt azt is, hogy az egész léte valamilyen, a piaci értékét megszabó résztudásban mutakozzon meg. Lukács szerint a munkafolyamat ezen töredezettsége pusztá szemléllővé változtatja a termelő embert. Mivel pusztán egyetlen fog a sok fogaskerékből álló, őt irányító és felette uralkodó gépezetben, a termelő elveszti önálló emberi státusát és önmagával kapcsolatos magatartását ugyanaz a fajta szemlélődés határozza meg, amely az anatómust jellemzi az emberi test működésének tanulmányozása közben.¹⁷²

Az efféle mondatok szüntelen ismétlése révén Lukácsnak sikerül meggyőznie magát arról, hogy a tőkés társadalomra jellemző lelkiállapotot a fetisizmus, amit az elidegenedés és az eldologiasodás határoz meg. Ez a három tényező érvényesül a munkaerő alávettségében, a művészet és a nyelv lealjasulásában, a nemi kapcsolatok perverz jellegében – egyszóval, szakadék tátong az ember és lényege között. Csakhogy Lukács nem kemény munkával került e felfedezés birtokába, hanem a „klasszikus német filozófia” többé-kevésbé gépies alkalmazása révén. Kiváltképp érvényes ez a „szubjektum és az objektum” drámájára, amely később oly hatásosnak bizonyult Párizsban. Ha tehát meg akarjuk érteni, mire akar Lukács kilyukadni, vissza kell térnünk a „klasszikus német filozófia” gyökereihez.

Az ember mint szubjektum – fejtegette Kant – lényegénél fogva szabad, és a gyakorlati ész szerint él szabadságával. Ebből fakad ugyanis a kategorikus imperatívusz, amely irányítja cselekedete-

inket, és amellyel igazoljuk magatartásunkat. Hegel is így látta ezt, Fichte nyomán azonban úgy gondolta, hogy a szubjektum nem abszolút adottság, hanem maga teremti meg saját magát – egy tagadásból és „meghatározásból” (*Bestimmung*) álló folyamat eredményeképpen. A szubjektumnak egymás után sorra tételeznie kell a tőle különböző, a cselekvési terveit meghatározó tárgyakat. Csakis ennek során ébredhet önmaga tudatára, illetve vívhatja ki szabadságát. Ez az önmeghatározási folyamat társadalmi jellegű: abban a viszonyban ébredhetek a magamra, amely azokhoz a másokhoz fűz, akiktől szabadságomat ki kell vívnom. A többiekkel vívott „élet-halál harcból” bármelyikünk szolgálaként is, úrként is kikerülhet. A szolga az úr szemében pusztá tárgy. Csakhogy, folytatja Hegel, az úr is tárggyá válik – mivel csak a szolga közvetítésével vesz részt a cselekvés világában, vagyis elszakad tőle, és önnön létével kapcsolatban is merőben szemlélődő pozíciót kénytelen felvenni. Az igazi szabadság úgy érhető el, ha a szubjektum helyreállítja az egységet a szemlélődés és a cselekvés között, és ha meghaladja azt az antagónisztikus viszonyt, amely mind az urat, mind a szolgát megakadályozza a kíváncsú öntudatra ébredésben.

Az öntudatra ébredés folyamata a dialektika struktúráját követi. A „közvetlen”, „meghatározatlan” szubjektum – az üres „Én” – önmagán kívülre kerül, „tárgyasul” és elidegenedik. Minden önismeretben ott van a tagadásnak ez az első mozzanata, amelyben a szubjektum önnön szemlélődő tudatának „tárgyává” lesz. (Ez az *Entäußerung*, külsővé-idegenné válás mozzanata). A dialektika kiteljesedésével válhat az én ismét önmagává, vagyis immár tudatosan, önnön elhatározásából azzá, ami azelőtt csak elvontan és a lehetőség szintjén volt.

Így hát erkölcsi tudatosságomat és szabadságomat két lépésben érhetem el. Mindenekelőtt a gyermekkor közvetlen „akarom”-szakaszából átlépek abba, amelyben elidegenedem önmagamtól, és a vágy rabságában lévő tárgyként érzékelem magamat; önmagamnak ezt a tudatát aztán egy következő szakaszban fogadom be szubjektív természetembe. Önálló szubjektum akarok lenni, olyasvalaki, aki képes legyőzni a vágyat, és a jót követve cselekedni. Ezért el kell jutnom oda, ahol a szemlélődés és a cselekvés egyesül: így lehetek valódi cselekvő, akit saját magáról alkotott tudata ösztönöz, és aki így rászolgál a maga és a mások megbecsülésére.

Ebből a gondolatból sokféle filozófiai következtetésre juthatunk. A mi szempontunkból a gondolat utótörténete érdekes, különösen pedig az, ahogyan Ludwig Feuerbachnál átalakul. Hegel a „boldogtalan tudatot”, az „önmagától elidegenedő szellemet” kutatva sok érdekes megjegyzést tett a vallással kapcsolatban. Az olyan vallás, amely Istent eleve transzcendensnek, minden erény és szentség hordozójának, a világot Istentől elszakadt valóságnak, az embert magát pedig „bukottnak” tekinti, nos, az ilyen vallás az „önmagától elidegenedett szellem” tükröződése.

Feuerbach e megfigyelést minden vallásra alkalmazta, különös tekintettel a kereszténységre.¹⁷³ A kereszténységben az emberek minden erényt a mennyek szférájában képzelnek el, és önmagukban nem lelnek erényt. Feuerbach itt Kant vallásfilozófiájának kulcsfontosságú fogalmát, a „fétist” alkalmazza. A fetiszizmusban – írta Kant – az ember a saját erejét rajta kívül létező tárgyaknak tulajdo-

nítja, ezért saját akaratán kívül helyezi magát. Feuerbach szerint a kereszténység is fetiszizmus, mert az ember a saját erényeit, szabadságát és boldogságát egy nem létező „szellemi” világba helyezi, és ily módon anyagi létét igaz természetétől és erejétől elszakítva, reménytelen állapotban tölti. Visszaszerezhetnénk az erényt, ha felismernénk, hogy valójában itt van a mi anyagi, társadalmi létünkben, „nembéli létünkben” (*Gattungswesen*), ahogy Feuerbach fogalmaz. Erényünket a vallásban tárggyá változtatjuk, majd urunkként imádjuk. Vagyis „elidegenedünk” önmagunktól és önmegvalósításunktól. Fetisizsma tudatunk megfosztott bennünket az erőnktől, nemlétező tárgyakra ruházta át.

1844-es kézírataiban Marx még egyet csavar a dolgon: ugyanezt a mérgező érvelést a magántulajdonra alkalmazza. A tulajdonban, fejtegeti Marx, az ember tárggyiasítja akaratát, pusztá tárgyat ruház fel személyiséggel, így elveszti önnön személyiségét. A tulajdona uralkodik felette, és pedig annál a hatalomnál fogva, amellyel ő maga, önszántából ruházta fel. A tulajdon esetében tehát az ember tárgyakat ruház fel emberi lélekkel, és ennek eredményeképpen önmaga számára is tárggyá válik. Egyedül akkor „nyerheti vissza önmagát”, ha meghaladja a tulajdon intézményét, és ha ily módon többé nem a tárgyak elidegenedett világa közvetíti a másokhoz fűződő viszonyában. Az ember akkor válik „tárgyból” ismét „szubjektummá”, ha eljut egy magasabb, tudatosabb szintre, a „nembéli lét” szintjére, amelyből a tulajdon kiszakította.

173 Ludwig Feuerbach: *A kereszténység lényege* [1841]. Fordította Tímár Ilona. Akadémiai, Budapest, 1983.

Az 1844-es kéziratokat csak Lukács *Történelem és osztálytudat* című műve megjelenése után fedezték fel – Szovjetunió-beli száműzetése idején ő maga is részt vett az első kiadás sajtó alá rendezésében. Mindenesetre Marx spekulatív elméletének mindvégig fő motívuma volt az ember szellemi utazásának hegeli parabolája, amelyben arról volt szó, hogy az ember ártatlanul merítkezik meg az életben, azután elidegenedik, végül a valóságos társadalmi életben találja meg önmagát. Lukács a maga képzelőerejével és éleslátásával felismerte ezt, s napvilágra tudta hozni a marx-i gondolatok mélyebb értelmét. És a hegeli parabola őt magát is megbabonázta.

Az árufetisizmus és a tőkefetisizmus elmélete tudománynak sekélyes: semmi lényegesen újat nem mond sem a tőkefelhalmozásról, sem az árucseréről. Társadalomkritikának is inkább szenzációhajhász, mintsem tanulságos. Mert hisz' a valóságban hol van olyan ember, aki áldozatul esne az illúzióknak, hogy az árunak és a tőkének önálló ereje van, mely az előbbi más árukkal való cserére, az utóbbit pedig a növekedésre teszi képessé? A „polgári” közgazdász jelenségeket a kereslet és kínálat fogalmaival, más szóval az emberek kölcsönhatásban álló cselekedeteivel magyarázza. Mekkora meggyőző erővel bír tehát az az állítás, hogy a „vulgáris” politikai gazdaságtan „törvényei” „független értékforrásnak” tekintik a tőkét?

Akárhogya is, tény, hogy a „fetisizált tudat” elmélete továbbra is megihleti a forradalmár gondolkodókat. A hegeli elidegenedéssel nem pusztán az ember öntudatra ébredéséről szól. Teológiai pótlék is. Hegel és Feuerbach kezében az eredendő bűn világi értelmezését kínálja. Az 'odakint', a világban ránk leselkedő, minket megkísértő, tetteinket a rossz irányába fordító gonosz az ember elidegenedéséből keletkezik. Az ember olyan tárgy, amelynek volta-

képpen szubjektumnak kellene lennie, de tudatát keresztül-kasul áthatja „a dolgok diadala”. Minden hatalom másutt van, rajta kívül, sehol semmi jele a spontán érvényesülő szabad akaratnak. Mármost, ha valaki kimutatja, hogy ennek az elidegenedésnek a kapitalizmus a szükséges és elégséges feltétele, az a valaki a forradalom szent művét alapozza meg, még egy olyan korban is – sőt leginkább egy olyan korban –, amikor az ember már megtapasztalta a piacgazdaság által megteremtett anyagi kényelmet. Ez hát Lukács legfőbb teljesítménye: felfedte a marx-i közgazdaságtan teológiai jelentőségét és a háború utáni világra alkalmazta Marx elméletét. Az első világháború utáni világra, amelyben az európaiak új identitásra vágytak és a szocializmus ígéretében remélték azt megtalálni. De ugyanúgy a második világháború utáni világra is, amikor Amerikából világszerte elterjedtek az új fogyasztói szokások.

A frankfurti iskola – kiváltképp Adorno – Lukács gondolataiban találta meg az eszközt ahhoz, hogy rámutathasson az amerikai álom anyagi bősége mögött rejlő „benső” és „szubjektív” elidegenedésre. Lukácsból merítettek ihletet az 1960-as évek azon radikálisai is, akik a polgári rend szabályai alóli „belső” felszabadulás útjait keresték.

Mondanom sem kell, az „eldologiasodás” elmélete semmivel sem alkalmasabb arra, hogy politikai program szökkenjen szárba belőle, mint a magántulajdon bármely más kritikája. Mert hiszen mi az alternatíva? Milyen feltételek fennállása esetén szabadulhat ki az ember az „eldologiasodott” tudat börtönéből, és hogyan teremthetők meg ennek a feltételei? Mindenekelőtt pedig, hogyan hozhatna döntő változást a köztulajdon, más szóval a „társadalmi tulajdon”? Mennyivel jutott tovább a kapitalizmus szocialista kritikája annál, mint amit Kant az evilágiság bűnében elmarasztalt?

Lássuk hát, mit mondott Kant. „A célok birodalmában mindennek ára van vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe *egyenérték* gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek egyenértéke sem lehet, annak méltósága van.”¹⁷⁴ A kapitalista árucseré marx kritikája hogyan fordította le ezt az erkölcsi elvet gyakorlati politikára? Nem vitás, a „szubjektum” és az „objektum” metafizikai nyelve új életet lehel a szocializmus retorikájába – olyannyira, hogy Párizsban 1968 májusában az „eldologiasodás” fontos kultuskifejezéssé vált. De a rengeteg írás, amely a következő években a *New Left Review* hasábjain e fogalmat taglalta, mit sem tett hozzá a retorikához. Legfeljebb némi áltudományt: a szellem mogorván ólálkodott a titokzatos szentély körül.¹⁷⁵ Ha a szubjektum és az objektum nyelvbe öltöztetik, a legsemmitmondóbb megállapítás is hatalmas csodálatot képes kiváltani. Marx azon kijelentése, hogy „a bürokrata úgy viszonyul a világhoz, mint tevékenységének pusztá tárgyához”, tipikus példa erre. Közhelyes, sznob és kissé elcsépeelt leírása annak, hogy minél több időt tölt az ember a British Museum olvasótermében, annál kevésbé lesz tárgy. Annál nagyobb örömmel üdvözölte viszont e megjegyzést Erich Fromm, a frankfurti iskola képviselője, a marx humanizmus nagy vulgarizálója. „Mély értelmű definíciónak” nevezte, amiből egy teljesen új erkölcsiség látszik áradni.¹⁷⁶

174 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése [1785]. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Fordította Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991, 68.

175 A vita lényege Peter L. Berger, Stanley Pullberg és Ben Brewster részvételével zajlott le a *New Left Review* 1966. január-februári számában.

176 Erich Fromm: *The Sane Society*. London, 1956, 127. Magyarul egy része megjelent: Erich Fromm: Az egészséges társadalom [1955]. In:

Lukáccsal sem megyünk sokkal többre, mint követőivel. Ő is azt hiszi, hogy az eldologiasodás elmélete mindent leír, így a kapitalizmus működését már nem is érdemes tanulmányozni. A bestia anatómiáját megfelelően leírtuk, nem kell hát tovább gyötörnünk magunkat. De hova forduljunk alternatíváért? Lukács kommunizmusa az elméletéhez fűzött különös kiegészítésben lappang, amely, ha a mítoszt magát nem igazolja is, legalább rávilágít az alatta tátongó hatalmas űrre... Lukács szerint az eldologiasult polgári tudat semlegesíti az emberi cselekvést, és útját állja a valódi változásnak, mivel a társadalmat úgy mutatja be, mintha megváltoztathatatlan „objektív” törvények tennék olyanná, amilyen. A polgári gondolkodás keretein belül maradvá tehát a kapitalizmus *status quo*-jához láncoljuk magunkat, és képtelenek leszünk olyan társadalmi viszonyokat megcélolni – sőt, akár csak elképzelni is –, amelyek szertefoszlathatnák a nemtudás kódét.

A kapitalizmus sötétjében azonban ott fejlődik egy másik tudat is; a proletariátus osztálytudata, az pedig egyedülálló epizstemológiai előny birtokosa. A termelés folyamatához való közelsége miatt a munkás „tudatosítani tudja a munka társadalmi jellegét”, tehát tudatában „a társadalmi elv megjelenésformáinak absztrakt általánosságára mindinkább konkretizálódhat és meghaladottá válhat”.¹⁷⁷ Következésképp: „Objektíve tudományosan magasabbrendű az a fel-

Szociálpszichológia. Szerkesztette Pataki Ferenc. Fordította Csepeli György és mások. ELTE BTK–Tankönyvkiadó, Budapest, 1987. A „tárgyasulás” és az „elidegenedés” kritikájáról, továbbá annak a hegeli tételnek ismertetéséről, amely szerint az ember csak akkor lehet boldog, ha beengedi magát a világba és önnön érzékelésének és törekvésének tárgyává válik, lásd Helmut Plessner: *De Homine Abscondito. Social Research*, 36 (4. szám.), 1969.

177 Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, 453.

ismerés, amely a proletariátus álláspontjáról adódik: hiszen benne adott azoknak a problémáknak a módszertani feloldása, amelyekkel a polgári korszak legnagyobb gondolkodói hiábavalóan küszködtek; tárgyyszerűen: a kapitalizmus adekvát történelmi megismerése, ami a polgári gondolkodók számára elérhetetlen volt és maradt.”¹⁷⁸

Lukács hosszan elidőzik ennél a gondolatnál – a kötelezőt messze felülmúlóan színtelen stílusban. De mit is szeretne velünk elhitetni? Azt olvassuk nála, hogy – a polgársággal szöges ellentétben – „a proletariátusnak még »hamis« tudatában, tárgyi tévedéseiben is *a helyesre irányultság* rejlik”.¹⁷⁹ Ha tisztán akarjuk látni magunkat, hát munkásszemmel kell vizsgálódnunk.

Nos, mely szaktekintélyekhez forduljunk ezután? Kik is a munkásosztály hiteles ivadékai? D. H. Lawrence? Conrad? Céline? – Ne nevetessék ki magukat! – szól Lukács, majd hosszú oldalakon át átkozza a burzsoázia e reakciós lakóit. A proletár gondolkodás a jelek szerint nem a proletár szerzők munkáiban keresendő, hanem a marxizmus klasszikusainál. Az ajánlott „módszer” a Fichtéről Hegelre, Hegelről Feuerbachra, Feuerbachról Marxra és Engelsre, tőlük pedig Leninre és Lukácsra hagyományozott dialektika. Csak-hogy Marx mikor is piszkította be tenyerét kétkezi munkával? Mikor végzett efféle tevékenységet a gyártulajdonos Engels vagy Lenin, a száműzött polgár? Avagy maga Lukács, az Osztrák–Magyar Monarchia bárója, egy bankár vagyonának örököse, a tudós, az esztéta, aki fáradhatatlanul szövögette az összeesküvések hálóját az uralkodó elit köreiben? Ő lenne a *proletár* gondolkodó? Nézzük

178 Uo. 441. Itt és a következőkben az érthetőség kedvéért igazítottunk a Lukács-művek magyar fordításának szövegén. – *A ford.*

179 Uo. 307.

csak, milyen gyógymódot ajánl az eldologiasodás ellen: „Leküzdése sem ölthet más formát, mint hogy kövesse azt a szüntelen, mindig megújuló tendenciát, hogy a gyakorlatban át kell törni a létezés eldologiasodott struktúráját, éspedig az összfejlődés konkrétan megnyilvánuló ellentmondásaihoz való konkrét viszony által, úgy, hogy tudatosítjuk, mi ezeknek az ellentmondásoknak az immanens jelentése az összfejlődés összefüggésében.”¹⁸⁰

Ez volna a hiteles proletár beszéd? Hagyjuk már,

Sajnos azonban a helyzet rosszabb, mint gondolnánk. Nem csak arról van szó ugyanis, hogy itt a marxizmussal azonosítják a proletariátust. Hanem minden modern gondolkodót, aki a marxizmus bármely kritikai tanát bírálja, azonnal „burzsoának” nyilvánítanak, ellenben minden igaz marxista szerzőt „proletárrá” avatnak. E címkék korántsem jelölnek társadalmi osztályokat – pusztán töltelékszavak. Mivel a „burzsoá” bélyeg minden emberi rosszat magában foglal, a „proletár” jelző pedig minden jót, ami emberbe belefér, Lukács úgy képzei, hogy a cenzúra kikezdehetetlen eszközét tartja a kezében. Nem hagy kétséget afelől sem, hogy a proletariátus, amely a múltban polgári értelmiségiek – Marx és Engels – száján keresztül hallathatta hangját, a jelenben csakis a kommunista párt útján nyilatkozhat meg – ez az ő intézményesült Egyháza. Csakis a kommunista párt *jól szervezett* struktúrájában egyesül végre az elmélet és a gyakorlat. Más szóval „az orosz bolsevizmus nagy tette az volt, hogy benne öltött a párizsi kommün óta először testet a proletariátusnak ez az öntudata és világtörténelmi önbizalma.”¹⁸¹

180 Uo. 492.

181 Az idézett szöveg hivatkozott, első változata magyarul: Lukács György: Párt és osztály [1919]. In: *Az egység okmányai*. Budapest, 1919. 17–24.

Ráadásul, aki történetesen az egyszerű munkások gondolkodását tanulmányozná, gyűlöletes bűnbe esik, az „opportunistus” bűnébe. Ennek meghatározása pedig így hangzik: „*a proletariátus osztálytudatát a proletárok tényleges pszichológiai tudatállapotával cseréli fel.*”¹⁸² Más szóval: a proletariátus egyetlen szószólója a Párt, és a Párt tévedhetetlen. A praxis – a tudás azon új formája, amely egyszerre nyilvánul meg az eldologiasodott tudat feloldásában és a forradalmi cselekvésben – a hit legtisztább megfelelője, a párt iránti engedelmesség pedig egy pascali fogadás végeredménye. Hiszen mindaddig, amíg az ember az „opportunistus” legfőbb bűnébe nem esik – ki nem kéri a tényleges proletárok véleményét –, abban a szilárd meggyőződésben élhet, hogy a fenti szellemi akrobatika révén képes lesz levetközni a romlott polgári tudatot és egyesülni az igaz munkáosztály forradalmi küzdelmével.

Amikor aztán Lukácsot 1930-ban Moszkvába rendelték, alkalma nyílt ama bizonyos párt örökös szemé előtt élni, amelynek tévedhetetlen tudatát oly hevesen védelmébe vette volt. Az önostorozás porig alázkodó rítusával készült fel a feladatra. 1924-ben, a Kommunista Internacionálé ötödik kongresszusán Buharin és Zinovjev hevesen elítélte a *Történelem és osztálytudat*ot. A szokásos vádak hangzottak: „revizionista”, „reformista”, „idealista” művel állunk szemben. Lukács pedig, Moszkvába érkezvén, szépen utánuk mondta mindent. A *Történelem és osztálytudat* – mondotta – „idealista” munka, s mindjárt azt is hozzátette, hogy az idealizmus a faszizmusnak és szociáldemokrata „ágyasainak” szövetségese, következésképp a

Lásd: <https://www.marxists.org/magyar/archive/lukacs/peo.htm>

182 Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, i. m. 309.

proletariátus megveszekedett ellensége.¹⁸³ Azelőtt az „opportunistus” volt a fő ellenség. Később a „nihilizmus”.¹⁸⁴ A sztálini paranoia csúcán a „trockizmus” testesítette meg a reakciós erőket.¹⁸⁵ Lukács *A kritikai realizmus jelentősége ma* című művében (1957) tanulságos leckét ad arról, hogyan bújta az ellenség különféle álarcok mögé:

Heine korában a német sovinizmus volt ez az ellenség, később az agresszív és kultúraellenes imperializmus, később a faszizmus különböző válfajai, ma a hidegháborús ideológia, amely igazi háborút készít elő. Mindezek a motívumok, amelyekre a jelenben szilárd politikai szövetségek épülhetnek, egyúttal további lehetőségeket teremtenek a kritikai realizmus számára, hogy a történelem szocialista irányát saját perspektíváinak továbbfejlesztésére hasznosíthassa anélkül, hogy fel kellene adnia perspektíváik világnézeti alapjait.¹⁸⁶

Az ellenség tehát korról korra változott, csak épp a gondolkodásmód nem változott semmit. Bár rendre más néven nevezték, az ellenség természetében ugyanaz maradt – a burzsoá, a létező világ ura, akivel élet-halál harcot vív a jövő embere, a proletár. Még Sztálin halála után, sőt az 1956-os magyarországi invázió után is (amikor Lukács, szokása szerint, élve megúszta, hogy Nagy Imre kormányának tagja volt) két, egymással szemben álló részre, „burzsoára”, illetve „proletárra” osztotta a világot,¹⁸⁷ és a rejtelmes tartalmú szocialista realizmus nevében továbbra is nagy energiákat mozgósított irodalmi művek, kivált „a modernizmus” elítélésére.

183 Lásd Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism*. Oxford, 1978, 3. kötet, 279.

184 Lukács György: *A kritikai realizmus jelentősége ma* [1957]. Fordította Eörsi István és Révai Gábor. Szépirodalmi, Budapest, 1985, 88.

185 Lukács György: *A realizmus problémái*, i. m. 55–56.

186 Lukács György: *A kritikai realizmus jelentősége ma*, i. m. 158.

187 Uo. 11.

Igaz, utolsó éveiben Lukács nem süllyedt már olyan mélyre, mint *Az ész trónfosztásában*. „Sztálinista” időszakának e legfőbb termékében lényegében a romantika utáni teljes német filozófiát a náciizmus előfutárának tekintette. Ami azt illeti, kritikai tevékenysége nem volt éppen értéktelen, például felismerte Balzac és Scott történelmi jelentőségét, műveik lélektani mélységét. Az ilyen „reakcióso”k” iránt azonban csak azon szerencsés történelmi körülmény folytán lehetett elnéző, hogy az illetők még a marxizmus előtt éltek. A francia forradalom értékeivel szembeni, „reakcióso” kritikai magatartásukat tehát nyugodtan magáévá tehette az új típusú forradalmár, aki immár képes lemosni a hamis tudat szégyenbélyegét.

Az újabb kori szerzőkre azonban már nem terjedhetett ki ez a fajta engedékenység, és emiatt történhetett, hogy Thomas Mann egy életen át sajgó sebet ütött Lukács lelkén, amikor a *Varázshegyben* (szellemi képességeire nézve igen hízelgően) őrola mintázta Naphta alakját. Márpedig Mann regényei kétségkívül a 20. század legnagyobb művészi teljesítményei közé tartoznak. Ez nem amolyan múltó kis kellemetlenség volt Lukács számára – ahogy Leavis sem tudta félvállról venni a maga Eliot-ügyét. Ám Lukács nagyon próbált nem gondolni erre: fenn kellett tartania magában a hitet, hogy Marx óta az irodalom vagy forradalmi, vagy reakcióso; vagy proletár, vagy burzsoá; vagy szocialista, vagy pedig tűzre való. A cenzori hév, amivel nézeteit közvetítette, és rendkívüli hajlama, hogy megbélyegző címkékkal lássa el bírálatának tárgyát, joggal indította Kołakowskit arra, hogy (*A marxizmus fő áramlatai* harmadik kötetében) afféle intellektuális sztálinistának minősítse Lukácsot. Mégpedig abból a fajtából, akinek ellenfelei, mivel szemben állnak vele, elvesztik létezéshez fűződő jogokat.

Lássuk a lukácsi úgynevezett irodalomkritika következő két részletét: „Láttuk, miként halad az erőszakellenes ideológia [az expresszionizmusra jellemző] álforradalmi szakaszából a polgárság fehér terrorja előtti nyílt ellenforradalmi kapitulációig.”¹⁸⁸ „...a kapitalizmus romantikus kritikájának ez a hanyatlása Malthusnál már igen korán legellenszenvesebb és legközönségesebb megjelenési formáiban jelentkezik, s ezzel is azt az ideológiát juttatta kifejezésre, amelyet az angol burzsoázia legreakciósoabb része vallott a 19. század kezdetének heves osztályharcaiban. [...] Ez a válság a romantikus antikapitalizmus egyik legtehetségesebb és legkiválóbb képviselőjét, Thomas Carlyle-t a kapitalizmus dekadens, hazug apologetájává nyomorította.”¹⁸⁹

Lukács kritikai írásaiban hosszú tirádák sorakoznak, tele az effajta egydimenziós szemlélettel, és a mindenkit e kétosztatú világkép egyik vagy másik oldalára soroló bántó megjegyzésekkel – nagyjából abban a stílusban, ahogy a Peter Simple képzeletében élő albán bébiszitter fogalmazott.¹⁹⁰ Az irodalomkritika lényege, hogy szerzője megpróbálja ráhangolni magát egy másik ember észjárására. Lukács szemében viszont, akárcsak minden igazi ortodox kommunista szemében, ez a fajta beleérzés lehetetlen. Ezért kritikája értéktelen, üres, és inkvizítori buzgalma miatt még visszatetsző is. Valahányszor érvelésre volna szükség, dermesztő címkefelhő

188 György Lukács: *Essays on Realism*, i. m. 101. Az idézet a mű magyar kiadásában (Lukács György: *A realizmus problémái*, i. m.) nem azonosítható.

189 Lukács György: *A realizmus problémái*, i. m. 136.

190 Peter Simple néven a néhai Michael Wharton közölt naplót a *Daily Telegraph*-ban és a *Sunday Telegraph* hasábjain az 1980-as és 1990-es években. Ezek az írások a kor szellemi és politikai divatját gúnyolták ki.

csapódik az ellenfél arcába, és a sorokból csak úgy süvölt a jól ismert kommunista jelszó: aki nincs velünk, az ellenünk van.

Egy interjúban, amit még 1969-ben adott a *New Left Review*-nak, de amely csak a halála után jelent meg, Lukács a következő szavakkal ítéli el a „burzsoá demokráciát”: „meghatározó elve, hogy az embert „közéleti *citoyen*-re és a magánélet *bourgeois*-jára hasítja ketté. [...] Filozófiai tükröződése de Sade-nál érhető tetten.” Ezután a „burzsoá demokráciával” a „szocialista demokráciát” állítja szembe: „Mint-hogy a szocialista gazdaság spontán módon nem termeli ki és nem termeli újra a neki megfelelő embert, ahogy a klasszikus kapitalista társadalom természetesen termelte ki a maga *homo oeconomicus*-át – 1793 és de Sade megosztott *citoyen*jét/*bourgeois*-át –, éppen az a szocialista demokrácia funkciója, hogy a szocializmusra nevelje tagjait.”¹⁹¹

Lukácsnál itt már a maga teljes ürességében mutatkozik meg a sztálini módszer. A de Sade-dal kapcsolatos ostoba célzás egyetlen gesztussal ítéli el az egész nyugati politikai intézményrendszert, majd a szerző visszatér kedvenc területére, a brutális dichotómiára: vadkapitalizmus vagy szocializmus; reakció vagy forradalom; spontán újratermelés vagy nevelés; burzsoá vagy proletár – Lukács vagy az ellenség.

E sűrűn szőtt szögesdrótháló biztos fedezékében Lukács tovább morfondírozott a „klasszikus német filozófia” valódi jelentőségéről. Utolsó művében, *A társadalmi lét ontológiájában*, amelyben különös, kísérteties árnyak lejtik táncukat a német metafizika temetőjében, Lukács felfigyel a valódi vallásra, és ezt Hegelnek tulajdonítja. Egyik

191 György Lukács: *Record of a Life*, i. m. 172. A könyv magyar változatában (*Megélt gondolkodás*) ez a szövegrész (*Interview with New Left Review*) nem szerepel.

mondatában, mely nagyotmondásban szemernyit sem marad el e furcsa stílusban írt mű többi mondatától, így fogalmaz: „A vallásnak mint szellemileg hatékony realitásnak a történelmi elismerése egyre nagyobb súlyt kap, de sohasem épít ki mélyreható benső kapcsolatokat a vallás tartalmaihoz.”¹⁹²

Ha Lukács a proletariátusban nem önnön dicső gyűlöletének képzeletbeli eszközét akarta volna látni, hanem a társadalmi osztályt alkotó valóságos embereket, akkor a vallással nemcsak Hegel írásaiban, hanem a valóságban is találkozhatott volna. Ha pedig becsületesen szembenézett volna a proletár erkölcsiség valódi forrásával, akkor saját magában ugyanezen érzelm visszájára fordított, destruktív formáját fedezhette volna fel. Felfigyelt volna önnön Isten-gyűlöletére, arra, hogy nem hajlandó bízni, nincs benne alázat és megbocsátás, annál erősebb azonban a teremtet világgal szembeni erőszakos önteltség. Arra is rájött volna, hogy saját „szektás messianizmusa” mennyire édestestvére a szarajevói eseményeknek; hogy saját magára is mennyire illettek volna azok a megsemmisítő jelzők – „ideologikus”, „nihilista”, „reakciós”, „nosztalgikus” –, amelyeket válogatás nélkül aggatott képzeletbeli ellenségeire. És arra, hogy mennyire ugyanaz maradt, aki kezdetben volt: a letűnt uralkodó osztály privilegizált maradványa.

E jellemzés a Lukács kapitalizmuselemzését átvevő és a tömegkultúra kritikájára alkalmazó Adornóra éppúgy érvényes. Adorno 1903-ban született egy jómódú borkereskedő családjában. Első szerelme a zene volt, zenei tanulmányokat folytatott Frankfurtban,

192 Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. kötet. Fordította Eörsi István. Magvető, Budapest, 1976, 230.

majd 1925 után Bergnél tanult Bécsben. Ott találkozott Lukáccsal. Az első világháború hatására lett radikális, amikor is befutott értelmiségiek, mint Max Weber, Max Scheler és Georg Simmel a német agresszió támogatóiul szegődtek. Bécsben forradalmár és marxista körökben forgolódott, fokozatosan a filozófia felé fordult, miközben írásaiban az atonális és avantgárd zene mellett foglalt állást.

1931-ben tért haza Frankfurtba, ahol állást kapott a helyi egyetemen. Bemutakozó előadását a frankfurti iskolának otthont adó független Társadalomkutató Intézetben tartotta. Adorno első tudományos közleményei az intézet 1923-ban alapított tekintélyes lapjában, a *Zeitschrift für Sozialforschung*-ban jelentek meg. Vezető értelmiségiek dolgoztak itt, köztük Max Horkheimer (1930-tól ő igazgatta az intézetet), Herbert Marcuse és Erich Fromm. Miután 1933-ban a nácik bezárják, az intézet száműzetésbe vonul – előbb Genfbe, majd 1934-ben New Yorkba, ahol a Columbia Egyetem fogadja be. Hitler hatalomra jutása után Adorno előbb Londonba és Oxfordba menekül, onnan pedig New Yorkba költözik át; itt lakik egy ideig, végül Horkheimer, Fromm és Marcuse után Kaliforniába utazik. Ott aztán a háború kitörése után, miután ellenséges állam polgára, félig-meddig kijárási tilalom alatt él. A Társadalomkutató Intézet 1951-ben tér vissza Frankfurtba, hamarosan Adorno is hazatér és Horkheimer 1953-as nyugdíjba vonulása után ő lesz az igazgató.

Horkheimer közvetítésével a frankfurti iskola olyan konzervatív és pesszimista gondolatokat is napirendjére tűzött, amelyek még Simmel és Scheler írásaiban jelentek meg. Alapvető gondolkodási irányát azonban a marxista alapon értelmezett „klasszikus német filozófia” adta. Legjellemzőbb gondolata a Columbia Egyetemen, száműzetésben írott Horkheimer-mű címlapján is ott olvasható: *Zur*

Kritik der instrumentellen Vernunft.¹⁹³ Horkheimer szerint a tőkés világ az ész diadalát sugározza, pontosabban a „burzsoá” ész diadalát, amelynek értelmében mindent a felemelkedő középosztály képére formálnak át.

Az „instrumentális ész” minden problémát az eszköz szintjére fokoz le, és olyan világot képvisel, amelynek nincs célja. Ebben a világban a munkás elidegenedik, munkája résztvevékenységekre korlátozódik, elszakad az emberi természettől. Egy olyan társadalmi rend termékekévé válik, amely az árutermelés céljából lélektelen robotmunkára ítéli. A polgári társadalomban a munka eredménye pusztán csereeszköz, az árunak nincs más értelme, mint a csereértéke. Az instrumentális ész jelképe a pénz, amely – Marx szavaival – „kikristályosodott csereérték”, s a pénz által meghatározott világban az emberi élet a dolgok zsarnoki uralma alá rendelődik. Horkheimer tehát újrhangszereli Lukács főbb gondolatait, és az instrumentális gondolkodás diadalának termékeként mutatja be a burzsoá rendre jellemző eldologiasodott tudatot és árufetisizmust. A kapitalizmusban az eszközjellel eltörli a dolgok jelentését, és az emberi akarat, miután elszakadt a lét céljaitól, dologtól dologig szabadon és céltalanul kóborol.

Erre az alapra építette Horkheimer a maga úgynevezett „kritikai elméletét”, amit a „burzsoá termelési viszonyokra” alapozva a kapitalista kultúra rendszerszintű kritikájának szánt. A gondolkodást, magyarázta, megrontja a kapitalista rend és eltereli eredeti, természetes tárgyától, az emberi lélettől. Az ember nem lehet pusztá

193 Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt, 1967. Az angol fordítás eredetileg *Eclipse of Reason* címmel jelent meg. New York, 1947, 20.

eszköz, mindig öncélnak kell tekinteni. A burzsoá ész szempontjából tehát az emberiség egyszerűen *érzékelhetetlen*. Az igazi kritikai filozófia magára a filozófiára fordítja tekintetét, és ily módon felderíti önnön gondolkodásának elszennyezett forrását.

Más szóval az igazi kritikai filozófia a marxi bölcselet. Nem az idősödő Marx *Tőkéje*, hanem a korai Marx filozófiája, és az ő hegeli bukás-elképzelése. Ha visszavezetjük a filozófiát „anyagi” alapjaihoz, ha leleplezzük előállításának titkait, rájövünk, hogy van olyan gondolkodás, amelynek nem más a szerepe, mint hogy érveket szolgáltatson az őt létrehozó társadalmi rend mellett. Ennek nyomán túlléphetünk a filozófián, egészen a „kritikai elméletig”, ahol a felszabadulás lehetőségének valódi távlatai nyílhatnak meg. Ez a felszabadulás azonban a gondolat felszabadulásával kezdődik. A gondolatot az instrumentális ész uralma alól – a dolgok rejtett zsarnoksága alól – kell felszabadítani.

E nézet egy tipikusan német és tipikusan polgári gondolatból ered. Horkheimer kritikai elmélete valójában nem más, mint Kant kritikai filozófiája, miután Marx hatalmas pörölycsapásokkal a társadalmi kritika eszközévé edzette. A kategorikus imperatívuszt, amely arra int, hogy az emberiséget mindig célnak tekintsük, ne eszköznek, a szellemi termelési mód marxi elméletével párosították. Ez a szintézis már korábban megtörtént, nevezetesen Georg Simmel 1908-as nagy értekezésében, *A pénz filozófiájában*, ahol egyfajta összetéveszthetetlenül modern búskomorság lengi át. Itt viszont új elemeket is magában foglal, mégpedig nem csupán Lukács marxista humanizmusát, hanem a weberi szociológia számos gondolatára, és a náci napfogyatkozást megelőző nagy német kultúra számos elemére is hivatkozik. Horkheimer vissza-

talál a hiteles német kritikához. Megpróbálja új étellel megtölteni Hegel és az ifjú Marx romantikus világlátását, és a modern közönség számára is fogyaszthatóvá tenni.

A stílus kissé papos, ám igazsága könnyen emészthető. Az „instrumentális ész kritikája”-ban vannak eredeti gondolatok; de többnyire a megfogalmazásukhoz felhasznált nyelvezetből is kikövetkeztethetők lennének. Az angol olvasónak többet mond, ha azt írjuk, hogy ez a fogalmazás Arnold és Ruskin stílusára emlékeztet. Horkheimer gondolatait manapság nem is a polgári racionalitás marxi elméletéhez szokás kötni, hanem F. R. Leavis művéhez, a *The Great Tradition*-hoz (A nagy hagyomány). A „benthami civilizáció” leavis kritikája ugyanis konkrétabb, történelmileg megragadóbb stílusban fejezi ki a *homo technologicus* gyökértelenségét. Ez a kritika egyaránt felfedezhető radikálisoknál és konzervatívoknál, így Horkheimer ettől még egyik táborban sem lenne lecövekelhető. Marxizáló kitételeitől eltekintve semmi olyat nem mond, ami ne lenne elfogadható egy Ernst Jungernek vagy egy Heideggernek. Sőt, Heidegger a „technéről” írva fenomenológiája sötét színeivel ugyanazt a képet festi a modernitásról, mint a „instrumentális ész kritikája”.

Az instrumentális ész frankfurti felfogása nemcsak Ruskin és Leavis társadalomkritikájával mutat közös vonásokat, hanem Weber bürokráciaelméletével is. Ugyanakkor azoknak is vonzó lehet, akiket nyomaszt a modern világ tágassága – amelynek a törvényei a jelek szerint nincsenek ránk tekintettel. Az új kritika, miután betört az amerikai egyetemek fogékony világába, azonnal hatalmas sikert aratott. Az 1960-as évek felszabadító mozgalmait megelőzően Marcuse jól hangzó jelszavai arattak a frankfurti piacon, például a „represszív tolerancia” (így jellemezte a rendszert, amely elítélőjét

busás professzori fizetéssel jutalmazta), vagy „a technológiai racionalitás totalitárius univerzuma”.¹⁹⁴

Ám miután ezek az Orwell Igazság-minisztériumához méltó szölamok elhasználódtak, Marcuse tanítványai számos megválaszolatlan és megválaszolhatatlan kérdéssel találták szemben magukat. Csakúgy, mint Horkheimer és Adorno olvasói, akik olyan ódivatú módszerekkel dolgoztak a piacon, amelyekkel kevésbé álcázható a termék silánysága. Végül is miként újítsa meg magát egy elmélet, mely nem tesz mást, mint önnön társadalmi eredetét elemzi? Ha a burzsoázia hamis tudata megmérgezte a filozófiát, mit mondunk arról a filozófiáról, amely ezt állítja? Az nem burzsoá termék? (Gondoljunk csak Lukács kísérletére, hogy rátaláljon a filozófia igazi „proletár” hangjára, amely azonban semmiképp sem tévesztendő össze a proletariátus tényleges hangjával!)

A frankfurtiak írásai itt bizonyos liturgikus vonásokat öltenek. Varázsszavak hangzanak el a „burzsoá” rend és a belőle fakadó gondolkodás ellen, de a hangnem megváltozik, mintegy jelezve, hogy egy rejtély közelében járunk. A kritikai elmélet hangja az ördögűző varázslat hangjába megy át.

Horkheimer és Adorno ugyanis egy figyelemre méltó tanulmányban magára a felvilágosodásra is kiterjeszti a burzsoá gondolkodás kritikáját: a felvilágosodás, írják, része a „burzsoá igazságot és árucserét” uraló világnak.¹⁹⁵ A burzsoá racionalitás ellen indított

194 Herbert Marcuse: Repressive Tolerance. In: Robert Paul Wolff–Barrington Moore Jr.–Herbert Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. London, 1969, 93–137.

195 Theodor Adorno–Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája* [1944]. Fordította Bayer József és mások. Gondolat–Atlantisz, Budapest, 2011, 23. és 24.

támadás itt már kifejezetten hisztérikus jelleget ölt. A „birkanyáját” a felvilágosodás teremtette meg (ezt nem Hegel mondta először?); „az absztrakció mint a felvilágosodás eszköze úgy viszonyul a saját tárgyaihoz, miként a sors, amelynek fogalmát eltörli: likvidációként.”¹⁹⁶ Egyik varázssige követi a másikat, ám a kísértet sehogy sem akar eltűnni. Mert nemcsak hogy továbbra is velünk marad a felvilágosodás (ha jól belegondolunk, ezt mindannyiunknak hálatelt szívvel kellene fogadnunk); hanem a kritikai gondolkodás megváltói szerepe is a felvilágosodás egyik megnyilvánulása.

Horkheimer és Adorno számára a felvilágosodás részben azért egyfajta anatómia, mert egyet jelent a technológiával és a tömegtermeléssel. A természet örök rendje előtt meghajló, félelemtől sújtott ember helyére a felvilágosodás a vállalkozó pökhendi alakját állítja – olyasféle embereket, mint amilyen Adorno és Horkheimer apja lehetett. Hiszen ők is nyilván minden problémára azonnal tudták a megoldást, és nem ismertek másfajta nehézséget, mint a technikai akadályokat. A felvilágosodás a szakértelmet állította a rejtély helyébe. Ezzel pedig elvágta az emberiséget a kultúra valódi jelentésétől, ami nem más, mint a kizárólag a magas művészet veszedelmes ösvényén elérhető öntudat és belső igazság.

A kései Marx szerint a kultúra a társadalom intézményi és ideológiai felépítményéhez tartozik. Csak mellékterméke a gazdasági folyamatoknak, nincs rájuk jelentős hatással. A nagy ideológiai csaták csupán „viharfelhők a politika egén”: nincsenek hatással a történelemre, amit a gazdasági erők, valamint fejlődésük megváltoztathatatlan törvényei irányítanak. Horkheimer és Adorno szem-

196 Uo. 23. és 30.

befordult ezzel a kultúrát és a művészetet a történelem partvonalára száműző felfogással. Szerintük a kritika valóban elméleti megközelítése képes volna aláásni a „tőkés termelési viszonyok” hamis tudatát, és a hamis felvilágosodás helyébe egy valódit tudna állítani. A kapitalizmus minden szinten szolgásgba taszít – szellemi, intézményi, kulturális és gazdasági szinten egyaránt –, és ha kritikai szellemben lépünk fel, eljutunk helyzetünk igaz és felszabadító megértéséhez.

Adorno az „árufetisizmus” fogalmát, Lukács nyomán, az átfogó kulturális kritika eszközeként alkalmazta. A kapitalista gazdaságban – fejtegette – az embereket nem mások, hanem saját maguk taszítják szolgásgba – annak a varázslatnak áldozatául esve, amellyel felruhazzák a köröskörül csillogó árukat. „Hamis tudatuk” rendre ugyanazon varázslatnak szolgáltatja ki őket, a kultúra illuzórikus szabadsága pedig megfosztja őket valódi szabadságuktól. Adorno személyesen látta ennek eredményét Hollywoodban, és nemcsak a kultúra közönségessége borzasztotta el, hanem az is hogy az amerikaiak milyen könnyedén vetették magukat az őket szolgásgba taszító szenny élvezetébe.

A tömegkultúra maga is áru, az a funkciója, hogy semlegesítse a kritikai szellemet, és az illuzórikus világ illuzórikus elfogadására ösztönözze az embert. Marxi értelemben vett „ideológiai” termék, a társadalmi valóságot vigasztaló illúzióval elfedő fátyol. Más szóval, a tömegkultúra a tőkés társadalom hamis tudatának része, és Adorno azt tűzte ki célul, hogy megmutassa, miképp torlaszolja el az érzelmi igazsághoz vezető utat, és miként vezet újra és újra a szentimentális rutin közhelyeihez. Zeneszerző és zenetudós korszakában Adorno a valósággal birkózó, saját stílusukra rátaláló, az igazi zenei érvelés fájdmát maguknak megtakarítani nem akaró nagy

mesterek kreatív logikáját próbálta szembeállítani a tonika húrjain édeskés dallamot játszó, olcsó vigaszt nyújtó giccsel.

A kulturális fétist „szabványosított” természete jellemzi. Az, hogy előre megrágott anyagot mutat be rutinszerűen, és hogy nem hajlandó önnön árujellegére rákérdezni.¹⁹⁷ Adorno az árufetisizmus elméletét, Lukácsot követve, az eldologiasodással kötötte össze; így írta le a folyamatot, ahogy az emberek magukon kívül álló tárgyakba vetítik ki, és ezzel elveszítik szubjektív szabadságukat. Ahogy a szabadságuk elfolyik, majd tárgyakban nyer formát – fejtegette Lukács –, az emberek is eldologiasodnak: szabadságuk áthelyeződik és bezáródik az őket képviselő tárgyakba. Az intézmények, a törvények, a kapcsolatrendszerek egyaránt hajlamosak eldologiasodni, így a világból kiürül az emberi értelem. Az emberek szabad kapcsolatai helyett a dolgok mechanikus kapcsolata uralkodik el. Eldologiasodik a művészet is, díszítő kellék lesz a burzsoá kelléktárban – elveszíti valódi természetét, hogy kritikai eszköz legyen.

Az árufetisizmus és az eldologiasodás gondolatának párosítása nyomán megállapíthatjuk, hogy emberi kiteljesedésünk legfőbb feltétele, a szubjektumok közötti szabad kapcsolatok rendszere tárgyak közötti viszonyok rutinjának adja át a helyét. Ez volt a nagy módszer – a klasszikus német filozófia módszere. A kapitalizmus kultúrájában a szubjektumból objektum lesz, az objektumból pedig szubjektum. Nem véletlen, hogy Adorno úgy vélte, hogy a tömegkultúra fátylán át meglátta a mélyben megbúvó valóságot.¹⁹⁸

197 *A zene fétisjellegéről és a hallgatás regressziójáról* című 1938-as írása. Új kiadás: Andrew Arato–Eike Gebhardt: *The Essential Frankfurt School Reader*. Continuum, New York, 1985.

198. Ezt a gondolatot hegeli megfogalmazásának keretében helyezve részletesen

A szubjektum/objektum zsargont a klasszikus zenei hagyományra is kiterjesztette. Bachra például így: „Bach, a polifón zene régi vágású képviselője lévén, felmondta az engedelmességet a kor divatjának, pedig azt a divatot ő maga is alakította. Az volt ugyanis a célja, hogy a kortárs zene megvalósítsa a benne mélyen rejlő igazságot, tárgyiasulással szabadítsa fel a szubjektumot, de olyan következetes egészen, amelynek a szubjektivitás a forrása. A kérdés legapróbb strukturális részletekig menően mindig az, hogyan ne szenvedjen kárt a harmonikus-funkcionális és a kontrapunktualis dimenzió egybeesése. A régmúltat a zenei szubjektum–objektum utópiájával ruházza fel: az anakronizmus az eljövendő dolgok előjelévé válik.”¹⁹⁹

E megállapítások azt a nagyon is közismert megfigyelést tükrözik, hogy Bachnál a kontrapunkt és a funkcionális harmónia logikája egybeesik, vagyis egyik sem rendelődik alá a másiknak. Adorno azonban úgy alakítja át ezt a megfigyelést, mintha Bach valamiképpen előrevetítette volna „a zenei szubjektum–objektum utópiát”. Ez a változtatás tipikus adornói bűvészműtárgy. A filozófiai tolvajnyelv egyszerűen megidézi a következtetést, amit Adorno egyáltalán nem bizonyít – hogy tudniillik Bach azért nagy muzsikos, mert zenéje, régies stílusa ellenére, a történelem jó oldalán áll, azon az oldalon, amely az utópiát keresi, és objektív formában őrzi a szubjektum valós szabadságát.

Hogy miért tehetett szert tekintélyre egy olyan írásmű, mint a fentebb idézett? A válaszhoz az 1960-as és 1970-es évek forradalmi

is kifejti a frankfurti iskola egy másik tagja. Lásd Ernst Bloch: *Subjekt–Objekt: Erläuterung zur Hegel*. Suhrkamp Verlag, Berlin, 1977.

199 Theodor W. Adorno: Bach Defended against his Devotees. *Prisms*. MIT Press, Cambridge, 1983, 142.

szellemiségéhez kell visszanyúlnunk. A „felszabadítás” prókatorai a lelkük mélyén nagyon is tisztában voltak azzal, milyen előnyöket nyújt nekik a piacgazdaság. Ahhoz a nemzedékhez tartoztak, amelynek minden korábbinál összehasonlíthatatlanul nagyobb szabadságban és jólétben volt része. A szabadság nevében bírálni a „tőkés” rendszert meglehetősen nevetséges vállalkozásnak tűnt – elég szembeötlő volt a különbség a szovjet alternatívához képest.

Az új forradalmi szellemhez nélkülözhetetlen volt egy olyan elmélet, amely a kapitalista rendszer szabadságát mérő illúziónak ábrázolja, és amely képes rámutatni az igazi szabadságra, amit a fogyasztói társadalom megtagad az emberektől. Ezt az elméletet Adorno, Horkheimer és Marcuse szolgáltatta. Adorno a tömegkultúra ellen intézett támadásával ugyanabba a szellemi mozgalomba kapcsolódott be, amelynek kötelékében Marcuse elítélte a „represszív toleranciát”. Szerzőink *át akartak látni a hazugságok kódén*. A fetisizmus, az eldologiasodás, az elidegenedés és a represszió 1968 nyomán elterjedő elméletei egyetlen közös célt szolgáltak: a kapitalista szabadság illuzórikus természetét kívánták leleplezni. Ezen túl pedig egy olyan kritikai alternatíva és egy olyan felszabadulás gondolatát próbálták meggyökereztetni, amely nem az állítólag keleten és nyugaton egyaránt uralkodó „államkapitalizmus” újabb, még sötétebb formájához vezet.

Minthogy fáradhatatlanul ostromozták az amerikai kapitalizmust és kultúráját, ellenben csak halkán és félvállról utaltak a kommunizmus valós szörnyűségeire, e gondolkodók az emberi szenvedés iránti mélységes közönyről, s egyben receptjeik komolytalanságáról tettek tanúbizonyságot. Adorno nem mondja ki nyíltan, hogy a tőkés rendszer és a fogyasztói kultúra „alternatívája” maga a nagybetűs

Utópia. Ám soraiból ez olvasható ki. Márpedig az Utópia nem valószínű alternatíva: a fogyasztói társadalom látszólagos szabadságával szemben kínált alternatívája maga is látszólagos – pusztán *noumenon*, amelynek egyetlen funkciója, hogy hibáink mércéje legyen. Közben pedig tudott egy igenis jelen levő alternatíváról, amely a tömeggyilkosságokat és a kulturális pusztulást is tartalmazta. Adorno ezt az alternatívát, meglehetősen tisztességtelen módon, csak azért vetette el, mert az Amerikában megismert „államkapitalizmus” egy másik, „totalitárius” válfajának tekintette.

Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy a fogyasztói társadalom frankfurti kritikája valós elemet is tartalmaz. Ez az igazság jóval korábbra datálódik, mint az Adorno és Horkheimer által felcicomázott marxista elméletek. A héber Biblia tartalmazza, és a századok során számtalanszor fogalmazták újra. Így szól: a bálványoknak hódolva igaz természetünket áruljuk el. A Tóra az emberi kiteljesedés egyik lehetséges vízióját tárja elénk. Megtudhatjuk belőle, hogy Isten törvénye köt minket, márpedig Isten nem tűri a bálványimádást és abszolút odaadást vár tőlünk. Isten felé fordulva azzá válunk, ami igaz természetünk – egy magasabb rendű világ teremtményeivé, és e kiteljesedés több, mint kívánságaink egyszerű kielégítése. A bálványimádás révén viszont a létezés alacsonyabb szintjére süllyedünk, önkezőnkkel döntjük magunkat szolgátságba, amelyben étvágyunk válik istenünké és átveszi feladatunk az irányítást.

Adorno persze nem volt istenhívó, és nemigen ért rá a Tórát forgatni. Nem úgy hőse, Arnold Schönberg, aki Mózes és Áron című befejezetlen és befejezhetetlen mesterművében megpróbálta drámai formában megmutatni az előbb kifejtett gondolatokat.

Mindenesetre az, ahogyan Adorno szembeszáll a tömegkultúrával, az Ótestamentum szellemében a bálványimádás elutasításának tekintendő. Manapság az igazi és a hamis istenek ősi megkülönböztetése a bennünket megneemesítő és megváltó hit, illetve a szakadékba vezető babona közötti különbségtételben mutatkozik meg. Adorno felől nézve az igazi isten Utópia: a szabadnak látott szubjektumok képe, akik tudatában vannak a világ valóságának és magukénak követelik a világot. A hamis istennek viszont a fogyasztás fétise feleltethető meg. Az étvágy istene az, aki elhomályosítja látásunkat és megfoszt a helyes választás lehetőségétől.

Ez ügyben Adorno egész mást mond, mint az 1960-as évek forradalmárai, bár olyan nyelven beszél, amit ők is a sajátjuknak éreznének. A „felszabadulás” prókátorai egy másfajta társadalmi rend után kutattak. Olyan után, amiben az emberek valóban szabadok lehetnek, mert szétépik az illúzió fátylát, és egy kevésbé elnyomó világot építenek. Az Adorno által ígért megváltás viszont nem társadalmi reformok útján valósul meg: személyes megváltás, amely abban áll, hogy az ember elfordul a képzelgésektől és megindul az önfelfedezés útján.

Az ember, ha figyelmét az utópiára összpontosítja, kapcsolatba kerül önnön szubjektivitásával, és szellemi fegyelemre tesz szert. Az ilyen embernek nincs miért elkerülnie a nehézségeket és a szenvedést. Tudja ugyanis, hogy ezek az emberi szabadság bizonyítékai. Semmi sem visszataszítóbb a szemében, mint az illúziók világából származó fétis, amely tagadja a tragédiát és a szenvedést, tagadja és elpusztítja a magasabb rendű életet. Ugyanez az erkölcsi szabályrendszer ítéli el a küthérai vigaszt is, az a „felszabadítás” pedig, amely szexuális szabadossággal, bűnnel és henye életmóddal gyara-

pítja a fogyasztási cikkek jegyzékét, megint csak a régi szolgaság egy formája.

Pontosabban szólva: Adorno nem úgy gondolkodik, mint a kapitalizmus megdöntésén fáradozó forradalmárok, hanem úgy, ahogy a hegeli „széplelkek”. Mint aki arra ítélte, hogy egy bálványimádó világban éljen, és ebben próbálja megőrizni az erkölcsi távolságtartást biztosító szellemi fegyelmet.

Adorno legfőbb üzenetét a szubjektum és az objektum hegeli zsargonja hordozza. Ez ugyanis nem a tőkés „termelési viszonyokról” és valamilyen felszabadító alternatívájukról szól, hanem arról a különbségről, amely az igazi művészetet elválasztja bálványimádó pótlékaitól. A művészet azért fontos, mert összeköt minket saját valónkkal, s képessé tesz arra, hogy azon a magasabb szinten éljünk, ahol megadatik a szabadság, a szeretet és a kiteljesedés. Csakhogy mindenfelől álművészet, szentimentalizmus, klisék és giccs vesz minket körül. Az álművészet pedig az „eldologiasodás” világához köt, amelyben az értékes dolgok helyébe árcédulás dolgok lépnek, az élet elveszti értékét és a vissza-visszatérő étvágy által uralt *dologgá* válik.

Ha jól értem, ez Adorno tömegkultúra-kritikájának a lényege. Ahogy más hasonló kritikák, Ruskinétól Arnoldén át Eliotéig és Leavieséig, az ő kritikája is egyenesen a bálványimádás ótestamentumi elítéléséből táplálkozik. És akárcsak azokban, ebben is ott rejlik az igazság magva. A problémát az okozza, hogy Adorno a marxi nyelvezetet alkalmazza, és így *politikai* alternatívát mutat fel a „burzsoá” társadalommal szemben, s olyan hibákra mutat rá, amiket majd a marxista forradalom tud orvosolni. Az egyetlen forradalom azonban, amit Adorno el tud képzelni, magában

a kultúra világában zajlik, tehát nem politikai, hanem esztétikai forradalom, olyan kísérlet, melynek célja, hogy a művészetet keresztül megértsük az Utópiát. Sőt, a közvetlenül a forradalom szolgálatában álló művészet, mint Brecht és Eisler propagandaművészete, Adorno szerint szükségszerűen alulmarad az olyan teljes igazsággal szemben, amit csak a valódi művészet képes megragadni. Az utópia utáni vágyat a művészetben a kreativitás útján megvívott belső forradalom fejezi ki. „A direkt tiltakozás reakció.”²⁰⁰ Adorno ezzel úgy tudott jelen lenni a 60-as évek forradalmi mozgalmaiban, hogy képes volt elhárítani ölelésüket, és utána ismét azzal tudott foglalkozni, ami igazán érdekelte: a tonális zenével, a tömegkultúra természetével és a giccs uralmával.

A „kritikai elmélet” és az azt tápláló nagy érzelmek után színre lépő Jürgen Habermas nem volt könnyű helyzetben. Addigra már kötelező volt „baloldalinak” lenni, de nem úgy, ahogy Adorno volt az, aki gorombán bánt el a popkultúrával, a tömeges tiltakozással, a giccsel, a dzsesszrel és a marihuánával, és ezért nem volt éppen népszerű a frankfurti egyetem újabb évfolyamain. Hátat fordított a frankfurtiaknak (akik különben kifogásokat emeltek habilitációs tézisei kapcsán), és végül arra a következtetésre jutott, hogy az előbbiek nem értik a posztmodern világot. Különben is, most, hogy Németország ismét a civilizált világ része lett, rengeteg olvasnivalót kellett pótolni.

Habermas munkáiban határozottabb és bürokratikusabb formában érvényesül az instrumentális ész kritikája. Annak a „célracio-

200 Gretel Adorno-Rolf Tiedemann (eds.): *Aesthetic Theory*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, 31. Lásd még *On the Social Situation of Music*. *Telos*, 35. szám, 1978.

nális cselekvésnek” része, amely végig ott munkál az égvilágon mindenre kiterjedő műveiben. A stílus homályos, bizonytalan és érzelmeiktől mentes, akár egy szociológiai doktori disszertáció: „Miután az elmélet megvizsgálta önnön megjelenésének és alkalmazásának feltételeit, önmagát olyan katalitikus mozzanatként tekinti, amely az általa elemzett társadalom életének kapcsolatrendszerében működik. Végso *Aufhebung*ja szemszögéből úgy elemzi ugyanis a társadalmat, mint korlátok összefüggő kapcsolatrendszerét. Az elmélet ily módon a teória és a praxis kettős kapcsolatára terjed ki. Egyfelől megvizsgálja: milyen történelmi feltételek alakítják az érdekek együttállását, amelynek mintha az elmélet maga is része volna, mivelhogy gondolkodik rajtuk; másfelől pedig a cselekvés történelmi kontextusát is kutatja, amelyre maga az elmélet is hatással lehet annak révén, hogy a cselekvést orientálja. Egyfelől a *társadalmi* praxist kutatja, amely, mint társadalmi szintézis lehetővé teszi a tudást; másfelől viszont a *politikai* praxis is érdekli, amely tudatosan törekszik a fennálló intézményrendszer megdöntésére...”²⁰¹

Habermas csak az utolsó mondatban fedi fel saját álláspontját és titkos tervét. A többi varázsigék halmaza, szociológiai tolvajnyelvvel leöntött egyfelől/másfelől töprengések nehezen értelmezhető

201 Jürgen Habermas: *Theory and Practice*. [1963, 1971] London, 1974. – A szóban forgó kötet nem érhető el magyarul, de Jürgen Habermas számos olyan munkája megjelent magyar nyelven, amelyek többé-kevésbé kapcsolódnak az itt tárgyalt témákhoz: *A társadalomtudományok logikája* [1967]. Fordította Adamik Lajos és Bacsó Béla. Atlantisz, Budapest, 1994.; *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerkesztette Papp Zsolt. Gondolat, Budapest, 1976; *Válogatott tanulmányok*. Fordította Adamik Lajos és mások. Atlantisz, Budapest, 1994.

egymásutánja – rendre ezek kerülnek elő, amikor egy-egy könyv vagy cikk felkelti figyelmét.

Az olvasó, aki először találkozik Habermasszal és több négyzetkilométernyi ilyen szöveggel, bizony megrökönyödhet, amikor közlik vele, hogy ez itt a német baloldali elit szellemi origója. Márpedig az, és fontos tudnunk, hogy a bürokratikus stílus itt szinte nélkülözhetetlen. Sőt, az üzenet szerves része. A stílus a legitimáció eszköze, amely a „burzsoá társadalom” habermasi kritikájának tudományos rangját bizonyítja. Az unalom a tekintély eszköze, és az olvasó úgy várakozik Habermas prózájának folyosóján, mint a kérelmező, akinek igazságot ígértek – ha csak elvontat is. Hátha sikerül elcsípnie egy talán már el is avult irományt.

Ha Habermas írásaiból ki akarjuk hámozni az értelmet, azzal a további nehézséggel szembesülünk, hogy könyvei csak lazán kapcsolódó fejezetekből állnak, és ezekben egyetlen érvnek sem szentel többet egy-két oldalnál. A fejezetek mindegyike úgy fest, mint egy különbizottság jelentése valamiről, ami tagjait a legcsekélyebb mértékben sem érdekli.

Habermas korai munkái a frankfurti iskola „problematikáját” viszik tovább, az instrumentális észt (a „célracionális cselekvést”), valamint a termelés és a fogyasztás elsőbbségére épülő modern társadalmak „legitimációs problémáját” vizsgálják. Könyveinek hosszú folyama aztán zökkenőmentesen vezet át egy új témára, az olyan „kommunikatív racionalitás” keresésére, amely *herrschaftsfrei*, vagyis az uralomnak még nyomától is mentes lesz, következésképp a marxi ígéletben szereplő szabad és egyenlő társadalom utópiájának felel majd meg. Nem követhetem Habermast az általa útba ejtett minden kitérőn és zsákutcán. Fontos látni azonban, hogy

lényegében sem a módszer, sem a célok tekintetében nem látni itt semmi újat ahhoz képest, ahogy Lukács először megpendítette a marxista humanizmust.

Habermas három korai munkával tette le névjegyét: az 1968-as *Theorie und Praxis*-szal (Elmélet és gyakorlat), az 1968-as *Technologie und Wissenschaft als "Ideologi"*-val (A technológia és a tudomány mint ideológia) és a szintén 1968-ban, magyarul 2005-ben megjelent *Megismerés és érdekekkel*. Megannyi hivatalos beszámoló volt ez Hegelről, Marxról, Comte-ról, Peirceről, Diltheyről, Freudról, Kantról és Fichtéről. Valamennyi arról tudósított, hogy e tekintélyek bizony elégedetlenek. Éspedig azért, mert az emberek életét az „instrumentális ész” irányítja. Ezekben a munkáiban – az ősi panaszáradatot a tavalyi zsargonnal hitelesítve – Habermas kétféle társadalmi magatartást különböztet meg: a „célracionálisat” és a „kommunikatívát”. Az előbbi az utca emberének „instrumentális” cselekvése, az utóbbi az egyetemi ember „szellemi terméke”. A szerző mély értelmű elméleti felfedezésnek állítja be, hogy különbséget tud tenni aközött, ha valaki beadja a derekát, illetve ha nem tesz lakatot a szájára: „Célracionális cselekvésen vagy az instrumentális cselekvést, vagy a racionális választást, vagy a kettő kombinációját értem. Az instrumentális cselekvést tapasztalati tudáson alapuló technikai szabályok irányítják. Ezek minden egyes esetben megfigyelhető események előrejelzését feltételezik, akár az egyén, akár a társadalom életében. Az előrejelzés igazolódhat, vagy cáfolhatják az események. A racionális választásra épülő magatartást anaitikus tudáson alapuló stratégiák irányítják... »Interakción« viszont komoly kommunikatív akciót, szimbolikus kölcsönhatást értek. Ezt kötelező konszenzuális szabályok irányítják, amelyeket

legalább két cselekvő szubjektumnak meg kell értenie és el kell fogadnia.”²⁰²

Ezt a rendkívül kacifántos megkülönböztetést még számos bekezdésen át boncolgatja tovább. Pedig egyszerűbben is megfogalmazhatná: a munkát hatékonysága méri, a beszédet pedig értelmezhetősége. Ezért az előbbit azok a technikai szabályok irányítják, amelyeknek alapján az ember kiválasztja a célokhoz vezető eszközöket. Az utóbbi már konstitutív szabályok szerint zajlik, ilyen például egy-egy játék szabályrendszere, és ezek a cselekvés értelmét hivatottak meghatározni.

A kétféle cselekvés összehasonlításával kétségkívül érdekes eredményekre juthatunk. De nem feltételezhetjük, hogy minden cselekvés vagy az egyik, vagy a másik kategóriába tartozik. Végül is a kettő közül melyikbe kellene sorolunk egy futballmeccset, egy jam sessiont, egy nemi aktust, egy istentiszteletet vagy egy családi ebédet? Jellemző Habermasra, hogy nem árulja el, kizárólagos, megengedő vagy abszolút megkülönböztetésről van-e szó. Ugyan-így az is jellemző, hogy jóllehet megválaszolatlanul hagyja e fontos kérdést, a továbbiakban minden fenntartás nélkül az antikapitalista kritika legfőbb elméleti eszközeként használja e megkülönböztetést. Mindaz, ami rossz a polgári társadalomban, végső soron a „célracionális” gondolat és cselekvés működésére vezethető vissza, mindaz pedig, ami egy jobb világ reményét ébreszti bennünk, ha rejtett módon is, a „kommunikáció” paradigmájába illeszkedik.

A felszabadulás, így Habermas, mindenekelőtt nyelvi felszabadulás: ez az, amit később „ideális beszédhelyzetnek” nevez. Meg-

202 Jürgen Habermas: *Technology and Science as "Ideology"*. 1968, 91–92.

lehetősen paradox kijelentés ez olyasvalakitől, aki teljesen értelmetlen tolvajnyelven fejezi ki magát, annyi azonban biztos, hogy a hagyomány tekintélyét árasztja magából. A frankfurti iskola eredeti törekvését viszi tovább, miszerint szét kell törni a burzsoá kultúra bilincseit, s ennek érdekében új tudatformát kell kidolgozni. Ő már nem azt tekinti feladatának, hogy rátaláljon a proletariátus hiteles hangjára – amely különben sem tévesztendő össze (emlékszünk, ugye?) a dolgozó emberek tényleges hangjával –, hanem a tudós eszményi hangja kerestetik, amely, ha szabadon fejezheti ki magát, meg fogja mondani nekünk, hogyan is állunk.

Mielőtt azonban szemügyre vennénk e forradalmi programot, vessünk egy pillantást a fent idézett meghatározásra. Simára koptatott közhelyek („ezek az előrejelzések vagy igaznak bizonyulnak vagy tévesnek”) és semmivel sem igazolt radikális bakugrások keverednek benne. Ami kezdetben „instrumentális cselekvés” volt, egyszer csak „racionális választássá” lényegül át, majd „tapasztalati tényekre épülő technikai szabályokká” változik. Aztán – az egyetemi körök új könyveiből, cikkeiből, konferenciáiból kölcsönzött újszakszavakkal – a definíció, a „preferenciális szabályok” és „döntési procedúrák” felé terjeszkedik tovább. Habermas ezen korszakában más írásaiban is felmerülnek ehhez hasonló asszociációk. Egy példa: „Az empirikus elemzés az objektivált természeti folyamatok lehetséges technikai irányításának szempontjából tárja fel a valóságot, a hermeneutika viszont fenntartja a lehetséges kölcsönös megértés cselekvésorientáló hatásának interszubjektivitását. [...] Az instrumentális cselekvés magatartási rendszerében a valóságot abból a nézőpontból konstituálják, hogy a technikai irányítás szempontjából mi tapasztalható. Az ezen transzcendentális feltéte-

lek között objektiválódó valóság a tapasztalat egy speciálisan korlátozott módjában leli meg ellentétét. Ugyanezen feltételek között alakul a valóságról alkotott empirikus elemzésből fakadó megállapítások nyelve is.”²⁰³

Hogy pontosan mit is jelentenek ezek a sorok (már ha feltételezzük, hogy van pontos jelentésük), azt fölöttébb nehéz megérteni. Valamivel könnyebb viszont rájönni, mi lehet a céljuk. Egyetlen dichotómiába csoportosítják az egymást támogató megkülönböztetéseket, amelyekre a kortárs kapitalizmus habermasi kritikája épül.

A radikális gondolat dichotomizál; a radikális elméletek gyakori fogása, hogy a legkülönbözőbb ellenfeleket egyetlen, mindent átfogó kategóriába sorolják. Az így létrejövő szembenállás aztán számtalan formában jelenik meg: kapitalizmus vagy szocializmus; burzsoá vagy „termelő”; technikai ész vagy kritikai elmélet; célracionalitás vagy kommunikáció. Ám mind ugyanarra utal: a létező világ bűnös valami, az eszközök világa, ezzel szemben a baloldali értelmiségiek által vágyott világ a megváltás, a célok birodalma.

Habermas bürokratizált formában és a német szociológia hivatalos nyelvén jeleníti meg ezt a dichotómiát. Az instrumentális nagyjából egy kalap alá kerül a technikaival, az empirikussal, az analitikussal, a magatartásalapúval, a „döntéshozatalival” és az „objektívval”; velük szemben ott áll viszont a „kommunikatív”, a „hermeneutikai” és a normatív. A cél pedig változatlan. A jelzők e csoportosításával Habermas egyfajta igazságszolgáltatási gépezetet működtet, amely a burzsoá társadalmak számlájára ír minden el-

203 Jürgen Habermas: *Knowledge and Human Interests*. London, 1978, 191.

embertelenítő kudarcot, az elveszett emberi sikert pedig a kommunikatív cselekvés nem kifejtett fogalmával kapcsolja össze.

Miután ekképpen ellátta a kapitalista társadalom baját, Habermas időnként megfogalmazza a régi jó radikális ígéretet: „A boldogságra való törekvés egy napon valami mást jelent majd – például nem az ember magántulajdonában lévő anyagi javak halmozását, hanem olyan társadalmi viszonyok megteremtését, amelyek között a kölcsönösség lesz uralkodó, az elégedettség pedig nem a mások elnyomott szükségletei feletti diadalt fogja jelenteni.”²⁰⁴

A hagyományos, nagy cél ilyen közvetlen megfogalmazása azonban ritka, és mintha rendre feloldódna abban a habermasi gyakorlatban, miszerint a politika valódi célja a szócséplés. Habermas az 1970-es évek végén kezdte az elidegenítő kapitalista gazdaság ellenszerének szánt „ideális beszédhelyzetet” felvázolni. Több olyan munkája is van, amely a „kommunikatív racionalitás” és az azt megalapozó „argumentáció” új leírásával szolgál. Miután elsajátította a teljes akadémiai szociológiát, nekilát az antropológiának, a nyelvészetnek és az analitikai filozófiának is, és elméletét „egyetemes pragmatikának” nevezi el.²⁰⁵ Ettől kezdve a szocialista utópiát már az oxfordi filozófiai zsargon kódén keresztül láthatjuk: „A kommunikáció struktúrája maga akkor – és csak akkor – nem teremti semmilyen kényszert, ha a beszédaktusok megválasztásának lehetősége hiánytalanul szimmetrikusan oszlik el a potenciális

204 Jürgen Habermas: *Communication and the Evolution of Society*. London, 1979, 198–199.

205 Jürgen Habermas: *What is Universal Pragmatics?* In Uő: *Communication and the Evolution of Society*. London, 1979.

résztevők között.”²⁰⁶ Ha komolyan vesszük az efféle megnyilvánulásokat – márpedig a „tudományos” nyelvezet tudatos megválasztása arra int, hogy illik komolyan vennünk –, akkor nem tekinthetünk el bizonyos következtetésektől. A nyelvi felszabadulás azt jelenti, hogy az embernek nem kell lakatot tennie a szájára, mégpedig egy olyan világban, ahol senki másnak sem kell.

Ezen túl a „szimmetrikus esélyekben” megnyilvánuló szabadság is meglehetősen kétes valami. Hiszen úgy is el lehet érni, ha gondoskodunk arról, hogy mindenkinek egyenlő korlátai legyenek. Például mindenki azt a parancsot kapja, hogy hallgasson. Habermas fejtegetéséből egyszerűen kimarad a valódi szabadság kérdése; egyáltalán nem foglalkozik az emberi természettel és kiteljesedésének feltételeivel. Ehelyett üres technikai részletekről, és olyan létezők közötti „kommunikációról” van szó, akiknek társadalmi jellegét és történelmi helyzetét szerzőnk egyáltalán nem határozza meg. A *kommunikatív cselekvés elméletének* erről szóló része 800 oldalnyi szüntelen absztrakciózuehatag. Egy rövid minta:

„A kommunikatív gyakorlatban résztvevők racionalitása pedig azon mérődik le, hogy megfelelő körülmények között képesek-e igazolni a megnyilatkozásaikat. A mindennapi élet kommunikatív gyakorlatában benne rejlő racionalitás tehát olyan fellebbviteli bírósággént hivatkozik az érvelési gyakorlatra, amely lehetővé teszi a kommunikatív cselekvés más eszközökkel való folytatását akkor is, ha a mindennapok rutinszerű fogásaival már nem akadályozható meg az egyet nem értés, ugyanakkor

206 Vorbereitende bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Jürgen Habermas–Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systems Forschung*. Frankfurt, 1971, 137.

azonban nem hozható döntés az erőszak közvetlen vagy stratégiai bevetéséről. Ezért úgy vélem, hogy a kommunikatív racionalitás fogalma, amely az érvényességigények közti, eddig még meg nem magyarázott szisztematikus összefüggésére vonatkozik, az érvelélmélet fogalmaival fejthető ki megfelelő módon. Érvelő vitának az olyan típusú beszédhelyzetet nevezzük, amelyben kétségbe vont érvényességigényeket tematizálnak az érintettek, megpróbálva őket érvekkel alátámasztani vagy kritizálni. Az érv olyan indokokat tartalmaz, amelyek szisztematikusán összekapcsolódnak valamely problematikus megnyilatkozás érvényességigényével. Egy érv „ereje” az indokok nyomós jellegén mérődik le egy adott kontextusban.²⁰⁷

Amint a példából bizonyára kitetszik, a tudományos nyelvezet itt csak trükk: olyasfajta hitelesítő pecsét, amellyel kapcsolatban Habermas nem ismeri ki magát, és különben is fordítva alkalmazza. Néhány száz oldalnyi ilyen fejtegetés után, amelyben a meghatározásokat tautológiák nyelik el, azokat újabb meghatározások, és így tovább a végtelenségig, az olvasónak az az egyre sürgetőbb érzése támad, hogy jó lenne már eljutni ennek a dolognak a velejéhez. Mit mond hát Habermas, és mit javasol tennünk? Erre azonban nem kapunk kézzelfogható választ. Érvelése hálójából kihullik a valóságos ember, és nem marad más, csak elvont szöveg. Azt javasolja, hogy *herrschaftsfreie Diskurs*ra, uralomtól mentes diskurzusra kellene törekednünk. De mi legyen a diskurzus tárgya? Hát a célja? Másutt azt közli velünk, hogy a „kényszermentes és egyetemes

207 Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete* [1981]. Fordította Felkai Gábor és Király Edit. Gondolat, Budapest, 2011, 32.

diskurzus révén elért konszenzus” fog felszabadítani bennünket.²⁰⁸ De mi legyen annak a konszenzusnak a tárgya és mi a célja?

Az eszményi világban mindenki szabadjára engedheti a gondolatait, a távolban pedig felsejlenek egy szimfónia hangjai: „Amilyen mértékben uraljuk az eszményi beszédhelyzet építésének eszközeit, abban a mértékben a szabadság, az igazság és az igazságosság egymást átjáró eszméit is képesek vagyunk felfogni – de csakis mint eszméket.”²⁰⁹ Ámde mit ér az igazság, a szabadság és az igazságosság, ha pusztán eszme marad? Önmagán kívül mit képes még megvalósítani a *herrschaftsfrei* diskurzus? Mi hasznát veszik például az én szűkszavú gazdálkodó szomszédaim, akik tudják ugyan, mit hogyan csináljanak, de nem pocsékolják az időt arra, hogy ezt megvitassák? Habermas határozottan állítja, hogy a beszéd bevett szokásai elfogadhatatlanul korlátozottak, nem utolsósorban azért, mert „útját állják annak, hogy egyáltalán felvetődjene a polgári társadalom értékuniverzalizmusát radikalizáló kérdések”.²¹⁰

Amennyire ez a mondat egyáltalán jelent valamit, a „polgári társadalom értékuniverzalizmusának radikalizálódása” éppenséggel az a valami, ami nagyon is folyik, sőt egyedül az folyik azokon az egyetemi tanszékeken, ahol Habermas oly otthonosan mozog. Vagy nem erről szólt „az instrumentális ész kritikája” és „a felvilágosodás dialektikája”? Habermas saját állítása szerint az „ideális beszédhelyzetet” írja körül, valójában azonban egy új, felszabadított társadalmi rend után kutat írásaiban. Egy olyan rend után, amely

208 Jürgen Habermas: *Towards a Theory of Communicative Competence. Inquiry*, 1970, 370.

209 Uo.

210 Jürgen Habermas: *Theory and Practice*, i. m, 198.

mentes lesz a burzsoá tudat mérgező hatásától. Ebben az új rendben a kommunikációt nem torzíja majd el az előítélet, a hatóságnak való behódolás, a hiúság és az önmagunkban való kételkedés. A „kommunikatív etika” utat tör majd magának, „garantálja a megengedhető normák általánosságát és az aktív szubjektumok autonómiáját”.²¹¹ Az új rendet, amely a legitimitáció fogalmáról írt korábbi munkájában Habermas fő témája volt, olyan normák életbe léptetése teremti majd meg, „amelyekben minden érintett kényszer nélkül egyetért (vagy egyetértene), ha bekapcsolódik (vagy bekapcsolódna) a diszkurzív akaratformálás folyamatába”.²¹²

De akkor most egyetértének vagy egyetértének? Tényleges szerződésről van szó, vagy csak hipotetikusról? Habermas azt állítja, hogy a nyelvről ír: valójában azonban a társadalmi szerződés jól ismert eszméje körül forog. Azt a Kanttól ismert kérdést veti fel, de meg nem vitatja, hogy vajon a hipotetikus szerződés elegendő-e a legitimitációhoz, illetve hogy a tényleges szerződés minden esetben kizárható-e. Zavaros bürokratikus nyelvezete azonban elfedi ezt a lényeges kérdést – és vele azt a zátonyt is, amelyen kritikai vállalkozása óhatatlanul hajótörést szenved. Az emberek a mai viszonyok között vagy szabadon köthetnek szerződést, és ebben az esetben azt mondhatnánk ugyebár, hogy hallgatólagosan elfogadták a „tőkés” rendet. Vagy pedig nem szabadok, és ez esetben a kíváncsi társadalmi rend ismérvét az határozza meg, amit az emberek ideális körülmények között választanának. Ez utóbbi esetben viszont az a probléma, hogy miképp határozzuk meg ezeket a körülményeket.

211 Jürgen Habermas: *Legitimation Crisis*. London, 1976, 89.

212 Uo.

Hogyan jutunk el egyáltalán a *herrschaftsfrei* társadalmi rendhez?

E kérdésre mindezidáig egyetlen koherens válasz ismert, amit azonban Habermas gondosan elkerül. Így hangzik: az igazán szabad és autonóm választás tiszteletben tartja az egyén szuverenitását, mert elismeri, hogy maga rendelkezik akaratával, munkájával és tulajdonával. Ezt szentesítette az amerikai alkotmány és cizellálta tovább az osztrák piacelmélet, illetve az európai demokratikus hagyomány. Egyszóval ez az a válasz, amit a marxista humanizmus mint „polgári ideológiát” kezdettől fogva elvetett. Habermas is – bár rendre homályos oldalvágásokkal – minduntalan elutasítással utal rá.

Korai munkáiban Habermas sokat foglalkozott a legitimitáció kérdésével, és ebben egyaránt támaszkodott a weberi szociológiára, a marxista filozófiára és az analitikus nyelvészetre. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Legitimációs problémák a kései kapitalizmusban) című könyvében (1973) azt fejtegette, hogy társadalmaink „legitimációdeficitől” szenvednek, és nem is legitimálhatók a „kései kapitalista” gondolkodás bevett eljárásaival, vagyis a felvilágosodás fentebb említett módszereivel. Már a cím szóhasználat is sokat elárul. A marxizmus iránti rituális hódolat nem az érvelés végeredménye, annál is kevésbé, mivel nincs végeredménye, bár egyszer kétségkívül vége szakad. Eleve abból a feltételezésből indul ki, hogy az olyan kifejezések, mint „burzsoá” és „kései kapitalista”, megfelelnek a társadalmi jelenségeknek, amikkel találkozunk. Ugyanígy az is kiinduló premissza, hogy egy társadalom „termelési viszonyai”, „termelőerőinek” fejlettsége, „uralkodó ideológiája” és rendelkezésre álló „legitimációs” eljárásai révén jellemezhető. Ezeket a kiinduló feltételezéseket a szerző nem kérdőjelezi meg, vagy ha igen, hát csak felületesen, valahogy úgy, ahogy az olyan hivatalnok jár el, aki

tisztára akarja mosni a vizsgálat alá vont személyek megrögzött rossz szokásait. Ahelyett, hogy hipotéziseit megvizsgálná, Habermas szónoki kérdések végtelen sorával tereli el róluk a figyelmet: „Vajon a konfliktusok és az apátia új potenciálja, amit a motivációk csökkenése, a tiltakozási hajlandóság erősödése és a szubkultúrák támogatása jellemez, elvezethet-e a feladatok oly nagy mértékű megtagadásához, hogy az már az egész rendszert veszélyezteti? Vajon azok a csoportok, amelyek – talán passzívan – kérdésessé teszik fontos rendszerfunkciók működtetését, azonosak-e azokkal a csoportokkal, amelyek válsághelyzetben tudatos politikai cselekvésre képesek? [...] Egyelőre nincsenek elég pontos és ellenőrizhető hipotéziseink ahhoz, hogy empirikus választ adjunk e kérdésekre.”²¹³

Ne vegyük komolyan, hogy Habermas itt egyszer csak tudományos módszereket emleget. Az efféle kérdésekre éppen nem az általa javasolt módszerrel kereshető empirikus válasz. Hiszen az empirikus válasz azt követelné meg, hogy az elvontság szintjéről, ahol ő definíciók és dichotómiák végtelen sorát állítja elő, leereszkedjünk az ember előtt álló döntési lehetőségek szintjére. Habermas könyveiben ritka vendég mind a valódi dilemma, mind egy konkrét intézmény, és csak nagyritkán van nyoma bármilyen közös célnak. Az egész nagyjából úgy fest, ahogy a fenti idézet: teletömve rendszerekkel, szubkultúrákkal, motivációkkal, funkciókkal, legitimációkkal, ideológiákkal, erőkkel – elvont entitásokkal. Az embert az egyenletből egyszerűen kivonó, megállíthatatlan *újbeszélben* kifejezett, elvont entitásokkal.

213 Jürgen Habermas: *Theory and Practice*, i. m. 6–7.

Visszatekintve az ebben a fejezetben bejárt tájra, elképesztő pusztulás képe tárul elénk. A napóleoni háborúk traumája után, amikor a Római Szent Birodalom törékeny, ám mégis tartós egyensúlyban fartott sok apró fejedelemsége elpusztult, Napóleon pedig végül elbukott, a német nyelvű népek olyan nemzeti öntudat kiépítésébe kezdtek, amely összhangba hozza versengő érdekeiket és iltalmat nyújt a leigázás veszélyével szemben. A regényirodalomban, a költészetben, a drámairodalomban, a zenében egyaránt annak példáit igyekeztek felmutatni, hogy a németek képesek kölcsönös szeretetben együtt élni, tartós intézményeket és jogrendet létrehozni, személyes életüknek pedig polgári értelmet adni. Hegel *Jogfilozófiája* a házasság, a család, a közszolgálat és a „polgári társadalom” szervezeteinek alapos leírását adta, magas mércét állítva ezzel a politikai filozófia elé – ennek aztán a kései utódok meg is feleltek. Leírták ugyanis, milyen sokféle módon emelkednek fel a közéleti szereplők, hogy előkészítsék a polgárság szerveződését. A 19. századi német és osztrák irodalom intézményekben, szervezetekben és „kis osztagokban” gazdag társadalom képét tárja elénk. Az olyan regények, mint Adalbert Stifter *Nyárutója*, szerethető részletekben tárják fel, milyen közvetlenség és lelki mélység is jellemzi a családi fészek és a környezet mindennapjait, a polgári társulásokat, sőt, a bürokrácia *Innigkeitjét* (bensőségesség) is.

A *Bildungsroman* (fejlődésregény), a korai dalciklusok és az operaszínpadok egyaránt egy közös és megőrzendő szellemi kincset mutattak fel a németeknek és az osztrákoknak. Az egyik legnagyobb művészeti teljesítményük, Wagner *Nürnbergi mesterdalnokokja* pedig olyan dráma, amelyben nem egy személy a főszereplő, hanem egy közösség, mindazon erkölcsi tulajdonságokkal, amelyek révén

civilizációnk az emberi közösségeket egyes tagjaiknál magasabb szintre emelte. 1868 és 1913 között négy kötetben megjelent *Das deutsche Genossenschaftsrecht*-jában (A német társaságjog) Otto von Gierke, a nagy jogtudós és társadalomfilozófus annak a civil intézményi világnak a gazdagságát hangsúlyozza, amely a középkor óta oly fontos szerepet játszott a német nyelvű államokban, hozzájárult a hazai szokásjog hagyományának megővéséhez és terjedéséhez. A társadalmi lét azon gazdagságát, amelyet még a 20. században is annyi művészeti és zenei mű ünnepelt, kétségbe vont viszont Loos, Musil, Schönberg és Kafka, Lukács, Adorno, Horkheimer és Habermas, egyetlen elvont jelzővel intézi el: „burzsoá”. És ha valaki meg akarja ragadni a valóságot, amelynek a polgári élet csak látszata, a válasz ismét csak egy absztrakció: „kapitalizmus”. Ennyi. Az emberi életből nem marad e meghatározásban semmi. Mindent elsöpört az *újbeszél*, sőt, Habermasnál azt is felváltja a kötetről kötetre megállíthatatlanul folytatódó bürokrata motyogás. Marx kategóriáit arra használták, hogy bevégezzék Napóleon művét. Később a maga még borzalmasabb módján ezt folytatta Hitler. A német népet kilúgozták a történelemből, a civil társadalom helyére pedig értelmiségi bizottságokat állítottak, amely vagy a hivatalos „proletariátus” hangján szólalt meg (Lukács módjára), vagy pedig „eszményi beszédhelyzetben”, amelyben kizárólag baloldali bürokraták vehetnek részt, és egyes-egyedül absztrakciókat szabad megfogalmazni.

Idáig eljutva talán érdemes még egy dologra felhívni a figyelmet, nevezetesen arra, hogy „az instrumentális ész kritikája”, amely Habermas bizottsági fogalmazványaival zsákutcába jut, újabban nem is a bal-, hanem a jobboldalon futott be fényes karriert. Burke, Hegel és Oakeshott a maguk módján egyaránt kimutatták

az összefüggést az instrumentális ész, az utilitarista gondolkodás, illetve az intézmények és az együttműködésre épülő formák iránti bizalom megropppanása között. A civil társadalom iránti tiszteletünk – fejtették ki – ugyanúgy nem átmeneti valami, mint ahogy a családot és a jogrendet sem csak ideiglenesen tartjuk becsben, az állam pedig nem nagyobb érték, mint a családot egybefogó szeretet köteléke. A fennálló viszonyok tisztelete tehát adottság – és ebből indult ki a társadalomkritika. Nem függ semmitől, nincsen célja, egyszerűen azt jelenti, hogy az ember megmerítkezik az intézményekben, amelyeknek identitását köszönheti. Itt kezdődik a politikai gondolkodás: az egyének szervezeteinél, ahogyan értékeiket és törekvéseiket a „kis osztagok” ethoszává alakítják.

Oakeshott azonban azt is hangsúlyozza, hogy a polgárok egye-sületeinek modellje nem a vállalkozás, hanem a beszélgetés; nem valamely cél eszköze, hanem maga a cél. Olyan szövetség, amely „anélkül célirányos, hogy célja volna”, és olyan összetartozást eredményez, amely nélkül tartósan nem marad fenn egy társadalom. A beszélgetés tesz minket aktív résztvevőkké, intézmények és társaságok tagjává, olyan emberré, aki testestül-lelkestül átérzi tulajdonosi felelősségét és az ajándékozás örömét. Egyszóval, ezek a megvetett „polgárság” intézményei, amelyekre a frankfurtiaknak csak elvont és megsemmisítő szavaik vannak.

Valószínűleg igaz, hogy Habermas egy konzervatív gondolkodó, Arnold Gehlen hatására gondolta azt, hogy a „célracionális” gondolkodás válságba sodorja a legitimitást. Egy aránylag világos gondolatokat kifejtő esszéjében Habermas elismeréssel ír Gehlenről, bár bírálja intézményfixáltságát és „*utánzatszubsztancia-*

lítását”.²¹⁴ Gehlennek volt bátorsága kimondani azt, ami a második világháború utáni Németországban kimondhatatlan volt. A baloldali bürokrata gondolatgépébe töltve gondolatai immár kimondható formában, következtetéseiktől elszakítva, az újabb „kapitalista válság” kritikájaként bukkannak fel újra. Akárhogy is, korunkban kizárólag a szocialistáknak jutott eszükbe, hogy a kormányzat legitimitását annak eszköz-jellegére alapozzák. Egyedül a szocializmus állította az emberi kormányzás helyébe a „dolgok kormányzatát”, ezt az arctalan valamit, amit a társadalomtervezés „technikai szabályai” alapján kell megítélni. Ha volt a mai világban „legitimitásdeficit”, akkor a legnagyobb a Szovjetunióban volt, ahol a szocializmus a leginkább érvényesült. Jobban belegondolva látható, hogy Habermas nem is a „kései”, hanem a korai kapitalizmus ellen ágált.

Habermas nem szenvedélyes forradalmár. Ami azt illeti, egyáltalában nem szenvedélyes. A társadalmi konfliktusok valóságára csak abban az értelemben volt nyitott, hogy igyekezett támogatni az 1960-as évek diáktiltakozásainak „demokratizáló” célkitűzéseit. Újabban pedig az Európa-központú politika híveként a nagyokkal és a jókkal lépett párbeszédre – mely párbeszédtől a jelek szerint gondosan távartották a konzervatív és nemzeti hangokat. És csakugyan: újabb megnyilvánulásaiban Habermast sokkal inkább foglalkoztatja az európai integráció terve, mint bármely régi antikapitalista ügy. Igaz, rendre kiköti, hogy az európai gondolatban nem a szabadpiac, hanem a jóléti állam a lényeg, a nemzeti határok és

214 Arnold Gehlen: *Imitation Substantiality*, 1970. In: *Philosophical Profiles*. Cambridge, 1983.

a nemzeti identitás eltüntetése, valamint az amerikai imperializmustól való elhatárolódás.

A frankfurti iskola munkássága akkor ért története csúcspontjára, amikor Habermas síkra szállt a felemelkedőben lévő puhabalos bürokráciáért, amely az európai népeket, immár nem agresszív szomszédaikkal egyetemben, egy „eszményi beszédhelyzetre” törekvő, homogén jóléti államba próbálja tömöríteni. A német baloldali elit teljes mértékben tisztában van privilegizált helyzetével. Miközben szüntelen egyhangúsággal ismételgeti, hogy elítéli a technokráciát, a lelke mélyén tudja, hogy nem mástól függ ez a privilegizált helyzet, mint az „instrumentális ész” állapotától, amit Habermas írt le „munkájának” világosabb pillanataiban. A „célracionális” magatartás bírálata és az „eszményi beszédhelyzet” felmagasztalása végső soron merő ideológia: egy olyan elit ideológiája, amely azon mesterkedik, hogy hátat fordítson a modern ipar valóságos világának, és önnön dologtalanosztály-mivoltát igazolja.

Ahogy már az ideológiák kapcsán lenni szokott, a legfontosabb feladat itt is az, hogy miként fogadtassák el az alsóbb osztályokkal. Egészséges ösztönre vall, hogy ezeket az ideológiai kiáltványokat bürokratikus nyelven fogalmazták meg, elrejtve bennük a felszabadulás homályos ígérétét. Ezzel beszélnek rá a munkást és a vállalatvezetőt, hogy a baloldalt egyfajta mágikus foglalkozást űző, felsőbbrendű közhivatalnoknak tekintsék.

A baloldali ül azokban a hivatalokban, ahova az igazságokat – elismertetés céljából – be kell nyújtani. Ugyanolyan türelmesen vezeti, ahogyan a közhivatalnoktól megszoktuk. Ami azt illeti,

Hegel, a „polgári társadalom” ideológusa volt az, aki a közhivatalnokokat valódi felsőbb osztálynak nevezte.

Végül is miként értékeljük Habermast most, hogy a díjakat áadták, őt magát pedig az új Európa hangjává tették? A frankfurti iskola utolsó sarjaként Habermas éveken keresztül szöszmötölt a marxista kategóriákkal, hogy új formába öntse az antikapitalista üzenetet. Eleinte azt gondolta, hogy a tőkés rend „legitimációs válsága” a régi módon haladható meg, vagyis ha a baloldali értelmiség szövetséget köt a munkásosztály gondosan kiválasztott és előírászerűen engedelmes tagjaival. A javára szól, hogy letett erről a nevetséges ötletről, helyette párbeszédet, tárgyalást és együttérzést javasolt a régi marxi „harc” helyett. Csakhogy ez az új terv úgy fest, mint egy olyan politikai program, amiből kifejejtették a tartalmat.

Mivel a bürokratikus absztrakciók kedvéért félresöpörte a valóságot, képtelen volt megmondani, miről kellene kommunikálnunk, de azt is, hogy miképp tudnánk világunknak érző szívet adni. Ha azonban nincs más üzenet, mint hogy beszéljünk, akkor ezen üzenet célba juttatásához nem biztos, hogy csakugyan egy halom vaskos kötet szükségeltetik. 2001. szeptember 11. után különösen szembeötlő, hogy a párbeszédben, amely mellett Habermas lándzsát tör, nem mindenki vehet részt. Nacionalistákat, konzervatívokat, premoderneket és a szabadpiac híveit nem fogják meghívni a tárgyalásokra, ahol az emberiség posztmodern jövőjét vázolják majd fel a habermasi bunkerben. Ám a hétköznapi emberiség kizárása a klubból az előttünk álló valódi kérdések kikerüléséhez vezet. Vagy csak annyiban hozza őket szóba, hogy azt javasolja: inkább ne beszéljünk erről. Azt gyanítom, hogy nagyjából erről szól az új Európa.

Értelmetlenség párizsi módra: Althusser, Lacan és Deleuze

A baloldali lelkesedés, mely az 1960-as években végigsöpört a tanintézeteken, a modern kor egyik legnagyobb hatású szellemi forradalma volt, és olyan heves rokonszenvet keltett az érintettek körében, amilyenre egyetlen politikai forradalom esetében sem volt még példa. A „szellemi termelés” kora volt ez: az értelmiségit éppen akkor avatták a munkásosztály tiszteletbeli tagjává, amikor a valódi munkásosztály eltűnt a történelemből, és már csak ebben a színpadi formájában lehetett életben tartani.²¹⁵

Az 1960-as évek forradalma tehát laboratóriumi körülmények között zajlott – anélkül, hogy résztvevői akár egyetlen pillanatra kiléptek volna a könyveik világából. Első ízben lett közvetlenül megfigyelhető a „forradalmi tudat”, anélkül, hogy a szóbeli erőszakon túl bármely más erőszaknak kitette volna magát az ember. Kivált azt lehetett igen jól megfigyelni, milyen gyorsan és ügyesen kovácsolták a forradalmárok dogmává a baloldali üzenetet; milyen energikusan láttak munkához, s fogalmaztak meg értelmetlen kérdéseket; ötlöttek ki céltalan ellentéteket és művelték a lehető legnagyobbképp pedantériát. Ezzel aztán messzire el lehetett téríteni minden intellektuális érdeklődést az érzelmi szükségletből

215 Egyetlen hatvannyolcas forradalmárnak, André Gorznak azonban idővel feltűnt, hogy a munkásosztály lényegében pontosan akkor tűnt el, amikor az „értelmiségiek” elhatározták, hogy egyesülnek vele. Vö. *Le socialisme difficile* című művét (1967), amelyben a diákkoradalomnak a *Les Temps Modernes*-ből ismert változatát adja elő megrészegülten, későbbi, *Adieu au prolétariat* című, 1984-ben megjelent munkájával, amely búskomor hangulatban ítéli el a változtatás forradalmi útját.

fakadóan előre megválaszolt alapvető kérdések iránt. Például aziránt, hogy pontosan mi is az a forradalom, és mi jó várható tőle?

Hogy milyen égető e kérdés, és milyen bonyolult előregyártott válaszok születtek rá, azt a legékesebben az 1968-as forradalmárok szellemi vezérének tekintett férfiú munkássága mutatja. Louis Althusser műveiben a marxista dogma új változata jelent meg, egy olyan elmélet vagy inkább metaelmélet, amely dermesztő bekezdésekben ismételteti egy dogma formáját, miközben aprólékosan ügyel rá, nehogy elárulja a tartalmát. Ez a metadogmának nevezhető valami olyan módszertani tökéletességre tör, hogy kívül helyezi magát minden kritikán, amely a magától eltérő nézőpontból származik. Határozottan állítja, hogy minden szellemi törekvésnek egyetlen igazolható célja van, ez pedig nem más, mint a forradalom. A '68-asok és követők írásaiban egyre ismétlődik az üzenet: a szellemi munka célja, hogy a forradalom oldalán álljon, tekintet nélkül a következményekre.

Mindenekelőtt hosszasan elidőzőm Althusser üzeneténél, mivel itt egy új, megerősített nyelvezet modellje tárul elénk, amelyben kérdés nem tehető fel, választ nem kapunk. Ha mégis kapunk, hát olyan megfogalmazásban, amely alig megfejthető azoknak, akik még nem mondtak le egészen arról, hogy gondolkodás közben kitekintsenek a saját fejükből. Azt, hogy minden forradalom első célpontja a nyelv, már Orwell is látta. A cél egy olyan *újbeszél*, amely az erőt állítja az igazság helyére, s ha ez megtörtént, az eredményt „az igazság politikájának” nevezi el.

Ez az igazság a cáfolat lehetőségének kizárásával érhető el, semmiképpen sem úgy, ahogy a tudomány – mindenféle ellenérvek mérlegelése és cáfolata útján – jár el. A cáfolatokat el kell kerülni,

így óvható meg a dogmákban rejlő igazság a valós dolgok kártékony hatásától. Althusser írásai egy tekintetben feltétlenül példaadók: semmi olyat nem vetnek fel, ami ne a marxista táborból származna, és nem ismernek el egyetlen olyan társadalom- és politikaelméleti hagyományt sem, amely kezdettől ne viselné magán a marxista dogma összes jegyét. Althusser ennek megfelelően a legmélyebb hallgatással büntet minden, a marxizmus elméletével és gyakorlatával szemben felmerülő ellenvetést.

A munkaérték-elméletet például magasztalja, és mint írja, meggyőzőnek találja. Ám vajon mit kezd azzal a tengernyi irodalommal, amely bírálja ezt az elméletet?²¹⁶ Egészen pontosan semmit. Nem tehet mást, mint hogy tudomást sem vesz róluk, mivel cáfolattal kezdődnek és cáfolattal végződnek. Ehelyett inkább értelmezhetetlen oldalcsapásokat intéz más dogmatikusok – Della Volpe és iskolája, Iljenkov szovjet elméletfaragó és „a szocialista országok

216 Karl Marx nagy művének már kortárs, korai bírálói is rámutattak *A tőke* tévedéseire. Bírálatukat később az osztrák iskola egészítette ki, nevezetesen Böhm-Bawerk és von Mises. Például felvetették, hogy ez az elmélet nem ad magyarázatot a ritkaságból következő járadékokra, és hogy megálljon a lábán, eltekint a munkateljesítmények minőségi különbözőségétől; csak a mennyiséget veszi számításba, ez a korlátozás azonban ellentmondásban van az elmélet alapfeltételezésével. Az elmúlt hetven évben széles körben elfogadottá vált, hogy nem fogalmazható meg olyan árelmélet („csereérték”-elmélet), amely a munkaérték-elmülethez hasonlóan nem tekinti független változónak a keresletet. Természetesen az elméletnek védelmezői is akadtak. Például Morishima, aki Piero Sraffa nyomdokain haladva *Áruterelés* (1960) című művében megpróbálta újraéleszteni a marxi politikai gazdaságtan néhány központi tételét. Mások azonban (Ian Steedman: *Marx Sraffa után*, 1977) meggyőzően érveltek amellett, hogy a marxi közgazdaságtan érvényes megállapításai éppenhogy cáfolják a munkaérték-elméletet.

számos tudósa” ellen.²¹⁷ Azt éppenséggel nem árulja el, hogy e szerzők mit állítanak, inkább afféle rejtelmes díszlet gyanánt tárja őket eléünk, amelyeket aztán tetszés szerint értelmezhetünk – pontosabban annak a színdarabnak megfelelően, amelynek ő a főszereplője. Megtudjuk az alábbiakat is: „Nem rágalom, ha témánk szempontjából Rosenthal munkáit részben érdektelennek tekintjük – elvégre csak átfogalmazza azt, ahogyan Marx határozza meg elemzése tárgyát és elméleti eljárásait, miközben fel sem merül benne, hogy az eredeti marxi fogalmazás is nyitott erre a kérdésre.”²¹⁸

Milyen kérdésre? A szövegben hiába keresnénk a választ. A mondat öncélú gesztus, és olyan tekintélyt suhogtat, amit a szerző korántsem alapozott meg. Az pedig meg sem fordul a fejében, hogy esetleg ellenvélemények is felmerülhetnének. Olyan szerzővel van dolgunk, aki elhatározta, hogy csakis barátaival hajlandó vitázni, de az ilyen gesztusok inkább az elvtársak között a tanácssteremben elhangzó sértegetésekre emlékeztetnek, semmint valódi vitára. Ha mégis felmerül valamilyen alapvető szembenállás, célpontként csakis az ellenfél karikatúrája jöhet szóba: „A tőke ellen a burzsoá közgazdászok és történészek által nyolcvan éven át érvényesített radikális ideológiai-politikai bojkott láttán elképzelhetjük, milyen sorsot szánt neki az akadémiai filozófia!”²¹⁹ A helyes válasz: ugyan már! Az úgynevezett burzsoá közgazdászok épp azért vetették el *A tőke* számos lényeges megállapítását, mert behatóan tanulmányozták őket. Althusser azon-

217 Louis Althusser: *Reading Capital*. Étienne Balibar tanulmányával. London, 1970. 77. – A szerzőtől magyarul egyetlen jelentősebb és egyben ide is kapcsolódó mű jelent meg: Louis Althusser: *Marx: az elmélet forradalma. Tanulmányok*. Fordította Gerő Ernő. Kossuth, Budapest, 1968.

218 Louis Althusser: *Reading Capital*, i. m. 77.

219 Uo. 76.

ban úgy gondolja, hogy ezeket a tényeket el kell hallgatni, és egyfajta rituális kiátkozás útján meg nem történtté lehet őket tenni. Már erőszakos stílusa is arra utal, hogy Marx írásai szent szövegek, és egyedül azok jogosultak elemezni őket, akik hitük valamilyen megvallása útján már elfogadták Marx következtetéseit. Hogyan is értelmezhetnék másképp az alábbihoz hasonló szövegeket? „[*A tőke*] tanulmányozása [...] csak kettős referencia megléte esetén lehetséges. *A tőke*-ben megnyilvánuló marxi filozófia tárgyát csak az ismerheti fel és ismerheti meg, aki felismeri és megismeri *A tőke* sajátos tárgyát, ahhoz pedig arra van szükség, hogy a marxista filozófiához forduljon és fejlessze azt. *A tőkét* nem lehet megfelelően olvasni a marxista filozófia segítségével, amely magában *A tőke*-ben, illetve azzal párhuzamosan is olvasandó.”²²⁰

Az első mondat tökéletes sötétségbe vonja az olvasót. Mintha azzal vádolnák, hogy nem eléggé éles elméjű; ugyanakkor azonban a szakszerűség és az észszerű érvelés látszatával azt a reményt keltik, hogy végül is megvilágosodhatunk. A második mondat aztán tudomásunkra hozza, milyen következtetést kell helyesnek elfogadnunk. Ez a következtetés emberi nyelven szólva így hangzik: *A tőkét* csak akkor érthetjük meg, ha hiszünk benne. Ami még egyszerűbben és a régi latin mondással szólva annyit tesz, hogy – ahogyan Szent Anzelm Isten mindenek fölött álló misztériuma kapcsán fogalmazott – *credo ut intelligam*: hiszek, hogy megértsem. Egyszóval: vallásos hittel van dolgunk, amely önnön érvényességéből indul ki. A tudományos elme számára a hit következménye, nem oka a megértésnek. Althusser azonban éppen azért kényszerül Marx szövegeit

220 Uo. 75.

szentté avatni, tartalmukat pedig a kinyilatkoztatott dogmává tenni, mert a marxizmus tudományos értelemben csődöt mondott.

Csakhow Althussernél a dogma leplezett formában nyilatkozik meg. Kinyilatkoztatásai igazságát a rejtelmesség, az áthatolhatatlanul homályos gondolati struktúrák szavatolják. Althusser prózájában olyan ez, mintha a marxista elmélet axiómái vakító fekete-séggel hasítanának át egy szürke alapon szürke felhőket ábrázoló képen. Ez a „látható sötétség” olyasmi, mint egy fénykép negatívja, és Althusser azt állítja, van olyan eljárás, amely pozitívba fordítja. Így a sötétből világos, az értelmetlenségből értelem lesz. Olvassuk el *A tőkét*, hangoztatja, szegezzük tekintetünket a szövegre, nézzük elmélyülten, tartsuk fejjel lefelé, oldalvást, magasan a fejünk felett, és egy pillanatra se vegyük le róla a szemünket. Ez esetben, és csakis ebben az esetben, pozitívra vált a kép.

Igen ám, de a hívőtől nem azt kérik, hogy a sötétséget fordítsa át világosságra, hanem az ezt a műveletet megelőző „negatív kinyilatkoztatást” várják el tőle. Az igazi kinyilatkoztatás a hívektől a *credo quia absurdum*ot követeli meg: jóllehet köröskörül csupa sötétséget látnak, mégis azzal a szándékkal vegyük kézbe a szöveget, hogy a sötétségből világosság fakadjon.

Ezzel a módszerrel persze csak akkor verbuválható számottevő tábor, ha a mindent elborító sötétségben felsejlenek egy-egy elmélet és egy-egy emberi tett elmosódott körvonalai. Althusser tehát lényegében a marxista elmélet egyfajta légnemű formájával támasztja alá metadogmáját. Ez szerepel *Pour Marx* című könyvében (1966),²²¹ később pedig – és pedig eddig idézett *Lire le Capital*

221 Louis Althusser: *For Marx*. London, 1969.

(Olvassuk „A tőké”-t, 1968) című – munkájában „adottnak” tekinti – már amennyire a világon bármit is nem tekint adottnak.

Sok más kommunista értelmiségihez hasonlóan Althusser is elképedve tapasztalta, hogy az új nemzedék a korai Marxhoz fordul. Úgy érezte, hogy ez fenyegetés az ortodoxiára, legalábbis az általa elképzelt metaortodoxiára nézve. Kivált azt ellenezte, hogy az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok* „marxista humanizmusa”, valamint a két világháború közötti Lukács-írások és a frankfurti iskola gondolatai alapján újrafogalmazták a történelmi materializmust és az értékelméletet. A *Grundrisse* megjelenése óta széles körben elfogadottá vált, hogy alighanem maga Marx is támogatta volna ezt a műveletet, vagy legalábbis nem zárkózott volna el tőle.²²² Althusser azonban hallani sem akart ilyesmiről és ennek megfelelően számításba sem vette az ezzel foglalkozó irodalmat.²²³

Az új humanistáknak válaszolva többször hangoztatta, hogy Marx két korszaka között „episztemológiai” törésvonal húzódik, ezt pedig két „problematika” jelzi. A korai Marxot elsősorban az „ideológia” foglalkoztatta, a késeit a „tudomány”. Hogy az olvasó ezt az értelmezést a maga ünnepélyességében legyen képes fogadni, Althusser mindjárt el is rejti, és a szakkifejezéseket (amelyeknek jelentését sehol sem magyarázza meg) *újbeszélben* fogalmazott bekezdésekbe burkolja: „Ha meg akarunk érteni egy ideológiai fejtegetést, akkor magának az ideológiának a szintjén kell kiismernünk magunkat – abban az ideológiai mezőben, amelyben a szóban forgó

222 Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1962; Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* [1857–1858]. I–II. kötet. Kossuth, Budapest, 1972.

223 Louis Althusser: *For Marx*, i. m. 32–33.

gondolat megszületik és kibontakozik; valamint e gondolat belső egységének expozíciójában: *problematicájában*. Az ideológiai mező ismerete feltételezi a benne foglalt vagy vele ellentétes problematikák ismeretét. A vizsgált egyén gondolatának problematikáját az ideológiai mezőben foglalt gondolatok sajátos problematikáival való összefüggésben kell látni, hogy döntést hozhassunk a szerzőt megkülönböztető vonásokról, vagyis arról, hogy új jelentéssel van-e dolgunk.”²²⁴

Ez a részlet jól illusztrálja Althusser írásainak nehézkes, gyanakvással áthatott körkörös gondolatmenetét. Egyhangúan forog körbe-körbe, mint a holdkóros, aki azt képzei, hogy ketrecbe zárták. Ennek a bekezdésnek a tartalma is összefoglalható néhány szóban: egy gondolatmenetet megérteni annyi, mint érteni, hogy mit jelent. A végeláthatatlan kör, amit Althusser ebből a tautológiából létrehozott, mindazonáltal egyfajta delejes hatást kelt, és egy másik, közeli, ám elérhetetlen, mert a felszín alatt rejtőző jelentést hordoz.

Ezekből az alapvetésekből kiindulva aztán Althusser előáll a történelmi materializmus saját értelmezésével, s úgy mutatja be azt, mint ami egyszerre felel meg Marx szándékainak és az emberi történelem igazságának. „Dialektikus” fogalmakban gondolkodik, mert úgy hiszi, hogy ez ragadja meg a Hegelt fejről a talpára állító Marx elméletének lényegét. Elismeri, hogy kései munkáiban Marx nem tesz említést a hegeli „dialektikáról”, ezt a hiányt pótlendő homályosan utal Lenin lapszéli jegyzeteire, majd hosszasan dicséri Mao Ce-tungnak *Az ellentmondásról* című művét. Minden változás – olvassuk – a társadalom különféle struktúráiban keletkező „ellentmondások”

eredménye. Ezek az ellentmondások „osztályharcok”, szellemi és ideológiai összecsapások formájában egyaránt megnyilvánulhatnak. Nem egyetlen szinten jelennek meg és fejtik ki átalakító hatásukat: az ellentmondások minden szinten érvényesülnek, és sokféle formát öltenek. Ám mi marad akkor Marx azon tételéből, hogy az alap határozza meg a felépítmenyt – vagyis hogy a gazdaság és a társadalom minden területén a gazdasági alap határozza meg a változásokat?

Ahhoz, hogy az elmélet közelebb kerüljön a csökönyös történelmi tényekhez, Marx eredeti tételei közül kettő is fazonigazításra szorult. Az első ilyen művelet még Engels nevéhez fűződik, aki így fogalmazott: a gazdasági tényező nem közvetlenül határozza meg a társadalmi fejlődést, csak „végső soron”. A másik egy olyan elképzelés, amelyre ugyan már Marx is utalt, de hivatalosan Trockij fogalmazta meg: „az egyenlőtlen fejlődés törvénye”. Az első lépés egyenértékű annak beismerésével, hogy a történelmet nem a gazdasági változások alakítják – a „végső soron” kifejezés csak mentegeti az eredeti teóriát, amelyre nem is volt bizonyíték soha. Az utóbbi ugyancsak annak beismerése, hogy a történelmi folyamatok nem követik a marxi mintát, az eltérést azonban azzal magyarázza, hogy a gazdasági alap egyszerre többféle átalakuláson eshet át. A „gazdasági epiciklusok” elmélete azt az igyekezetet idézi, ahogy a ptolemaioszi világképet próbálták egykor megvédeni a teóriát cáfolni látszó tényektől.

Althusser metaelméletében rendre visszatér mindkét jelmondat: a „végső soron” is, és az „egyenlőtlen fejlődés” is. Szerinte a történelem motorja a „strukturális okság”. Az „alapvető” vagy „fő ellentmondás” (amely „végső soron” döntő lesz) ugyanúgy, mint Marxnál, a termelőerők és a termelési viszonyok között feszül. Ez az elsődleges

ellentmondás azonban elválaszthatatlan a társadalmi struktúrától. A társadalmi struktúra további, a termelőerők és a termelési viszonyok között feszülő ellentmondásoktól is terhes, és ezek a felépítmény különböző szintjein fennálló ellentmondások arra törek-szenek, hogy együtt hassanak a többivel. Homályos útbaigazítást kapunk az ügyben, hogy az ellentmondások „átléphetnek” az egyik szintről a másikra, valahogy úgy, mint a földtani törésvonalak. Minthogy a különféle ellentmondások egyenlőtlenül alakulnak, megeshet, hogy az ellentmondások éppen egy gazdaságilag fejletlen országban adódnak össze a szükséges mértékben ahhoz, hogy végbemenjen egy sikeres forradalom (mint Oroszország esetében). „A felhalmozódó ellentmondások fúzióját” Althusser – Freud kifejezését kölcsönözve – „túldeterminációnak” nevezi. A forradalom tehát – és ami azt illeti, minden döntő társadalmi változás – számos együtt ható tényező eredményének tekintendő, és ezek mindegyike azonos irányban mozgatja a társadalmat, ugyanazon totális válság felé: „Az egész marxi forradalmi tapasztalat azt mutatja, hogy az általános ellentmondás [a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása], jöllehet elegendő annak meghatározásához, hogy a forradalom „napirenden van”, ám önmagában, közvetlen hatásként nem tud forradalmi helyzetet előidézni, még kevésbé képes a forradalmi töréspontig eljutni és győzelemre vinni a forradalmat...”²²⁵

Az ehhez hasonló, aránylag logikus okfejtésekben Althusser kimutatja, hogy metaelmélete egész pontosan semmit sem állapít meg, és épp annyira tekinthető elméletnek, mint varázsigék gyűjteményének. Ha a „fő ellentmondás” nem képes forradalmat

előidézni, csupán „napirendre tűzni” a forradalmat, akkor az események alakulása emberi döntésektől függ. A történelem bármerre haladhat, aszerint, hogy a főszereplők milyen célokat tűznek ki, milyen erők, és milyen módszereket alkalmaznak. Így hát a „fő ellentmondás” nem is ellentmondás (különben előidézná az előre jelzett összeomlást): csak egy a számos probléma közül, amelyekkel az embereknek (a társadalmi ranglétra alján és tetején) meg kell birkóznuk.

A történelmi materializmus kétségkívül feltételezi, hogy a „fő ellentmondás” magyarázza a felépítményben előálló ellentmondásokat. Különben igazolhatatlan volna az alap és felépítmény megkülönböztetése. Althusser „elmélete” ennél fogva egyet jelent a történelmi materializmus tagadásával. (Marx történelmi materializmusához mások is „hozzátettek” annyit, amennyi már felért annak elvetésével. Jó példa erre Gramsci: róla a következő fejezetben lesz szó.)

Másutt Althusser – a „marxista hagyományra” hivatkozva – azt fejtegeti, hogy a (híres „végső soron meghatározza” kifejezés által jellemzett) történelmi materializmusnak nem mond ellent, ha abban hiszünk, hogy a „felépítmény” relatíve autonóm, illetve a felépítmény és az alap között „kölsönhatás” van.²²⁶ Ám ha egyszer elismeri, hogy a politikai átalakulásoknak politikai okaik vannak (erre utal a felépítmény „relatív autonómiája”), és hogy a gazdasági szerkezet politikai döntések eredménye lehet („alap és felépítmény kölsönhatása”), azzal elismeri azt is, hogy egy történelmi változásnak az emberi gondolat és szándék is lehet a fő oka. Ha pedig így

van, akkor mi marad a történelmi materializmusból? Althussert ebből a zsákutcából csak rendkívül nagy adag tudományos módszer tudná kimenekíteni, írásaiban azonban semmi sem utal arra, hogy akár életében egyszer is komolyan elgondolkodott volna arról, mi is értendő tudományos módszeren.²²⁷

Ahelyett, hogy megvizsgálná: mit jelent a „végső soron meghatározza” kifejezés, inkább értelmetlenségekbe csomagolva elrejtí a kérdések elől. Ezt a szokását leghíresebb tanítványa, Alain Badiou is örökölte – az ő munkásságát a nyolcadik fejezetben tárgyalom. Badiou így szólt hozzá a „végső soron meghatározza” kifejezés kérdéséhez: „Az egészet nem határozhatja meg egyetlen elem, nagyon is lehetséges viszont, hogy egy olyan gyakorlat, amelyet a neki megfelelő struktúrában gondolnak el – vagyis abban a struktúrában, amely, hogy úgy mondjuk, távolságot tart attól a struktúrától, amely az egészet alkotó tényezők egyikeként artikulálja a szóban forgó gyakorlatot – meghatározó szerepet kapjon arra az egészre nézve, amelynek decentralizált részeként tűnik fel.”²²⁸

Megpróbáltam megfejtetni ezt a mondatot; nem sikerült. (Minek az egésze? Minek a struktúrája? Milyen cselekvésben, minek az előállításában vagy befolyásolásában játszik meghatározó szerepet?) Megpróbáltam a szövegrészt a szomszédos mondatokkal összekötni, ám újfent kudarcot vallottam. Minden egyes mondatban ugyanazt

227 Ez nem jelenti azt, hogy a történelmi materializmusra támaszkodva ne lehetne jól megalapozott tudományos hipotézist felállítani. Csak nem könnyű a megfelelő fogalmi apparátust felállítani hozzá, ahogyan azt G. A. Cohen figyelemre méltó kísérlete is bizonyítja. Lásd *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton és Oxford, 1978.

228 Bruno Bosteels (ed.): *The Adventure of French Philosophy*. London, Verso, 2012, 156.

a kissé az önkívületre emlékeztető szintaxist fedeztem fel: tele van kifejtetlen fogalmakkal, és egy olyan struktúrába épül, hogy az egész a tartalom nélküli gondolat képzetét kelti. Az a gyanúm, hogy ez Althusser tanításának legkézzelfoghatóbb eredménye.

Annyi biztos, hogy az Althusser „értelmezésében” felfogott történetfilozófia megcáfolhatatlan. Úgy fogalmazta meg, hogy az események bármely fordulatával összhangban legyen. Csak formájára nézve elmélet. Arra való, hogy találomra kiválasztott fogalmaival („ellentmondás”, „túldetermináció”, „forradalom”) bizonyos magatartásformákat ösztönözzön, ám előrejelzésre nem alkalmas. Egyszerűen nem lehet belőle következtetni az események várható alakulására. Másfelől azonban éppen ez a haszna. Lehetővé teszi, hogy a hívő elfordítsa tekintetét a történelmi tényektől – már azokat kivéve, amelyek a forradalmi hevületet táplálni képesek. A történetfilozófia történelmi teológiává lesz. Olyan „hipotézissé”, amely, minthogy összeegyeztethető az események bármilyen alakulásával, nyugodtan egy kalap alá vehető Isten létének „hipotézisével”, amiről Laplace köztudomásúlag azt mondta: nincs rá semmi szüksége.

Hogy megóvja minden cáfolattól, Althusser – a „negatív kinyilatkoztatás” fentebb leírt eljárását alkalmazva – alaposan elrejtí elméletét. Az eljárás lényeges fogásait ügyes kézzel sötétbe vonja. Az alábbi szövegrész jól példázza, hogyan működik ez. „A túldetermináció az ellentmondás következő lényegbevágó minőségét jelöli: a létfeltételeinek, vagyis a komplex egészet uraló struktúráknak önmagával is ellentmondásban álló tükrözését. Nem »egyszólamú helyzet« ez, nem is egyszerűen az ellentmondás „elvi” helyzete (azt ugyanis az határozza meg, hogy milyen helyet foglal el a tényezők hierarchiájában és – mind a gazdaságban, mind a társadalomban

– miként viszonyul a meghatározó tényezőhöz), de nem is a »tényszerű« helyzete (vagyis hogy az adott fázisban uralkodó vagy alárendelt szerepet játszik-e), hanem tényszerű helyzetének az elvi helyzetéhez viszonyított helyzete – vagyis az a viszony, amely ténylegesen a totalitás »nem változó« uralmi struktúrájának »változójává« teszi ezt a helyzetet.²²⁹

Világos? Na jó, nem kell megijedni, nem az a cél, hogy megértsük. Az a lényeg, hogy belénk tápláljanak bizonyos különleges bánásmódra érdemesített gondolatokat. Mégpedig oly módon, hogy szenvedélyes prózában merítenek meg bennünket, a művelet során ezek a gondolatok kifejeződnek, s közben felhangzik a kiáltás: „efelől pedig ne legyen kétség”. Épp így jegecesedik ki a „végső soron” kifejezés is: „Máshol kimutattam, hogy egy adott helyzet egységében akkor foghatjuk fel az egyik struktúra »uralkodó« helyzetét a többi struktúra felett, ha visszautalunk arra az elvre, hogy a nem gazdasági szerkezeteket végső soron a gazdasági szerkezetek határozzák meg, és hogy ez a végső soron megvalósuló determináció abszolút előfeltétele annak, hogy szükségessé és értelmezhetővé váljanak a hatékonysághierarchián belüli struktúraeltolódások, illetve az egészen belül átrendeződjön a strukturált szintek »dominancia-szerkezete«. Fontos, hogy csak a »végső soron meghatározza« elve teszi lehetővé, hogy elkerüljük a megfigyelhető átrendeződések önkényes relativizálását, amely abból állna, hogy ezeknek az átrendeződéseknek funkcionális szükségszerűséget tulajdonítsunk.”²³⁰

229 Louis Althusser: *For Marx*, i. m. 200.

230 Louis Althusser: *Reading Capital*, i. m. 99.

Ezzel persze egy lépéssel sem jutottunk közelebb annak megértéséhez, hogy mit is jelent az a bizonyos „végső soron”. Althussert, a wittgensteini felszólítást kissé elferdítve, így is jellemezhetnénk: „Ne az értelmét nézd, hanem a hasznát!”. A haszna pedig az, amit „metadogmának” neveztem: olyan dogma, amelynek formája van, tartalma nincs.

Alább idézek majd néhány különösen nyakatekert gondolatmenetet, amelyekkel a hatvannyolcasok beüzemelik „értelmetlenségautomatájukat”. Am Althusser nem tudatosan gyártott értelmetlenségeket: csak egy vallásos érzületnek próbált hangot adni, és nehezen találta a szavakat, amelyekkel megszólíthatja a többi embert és osztozhat velük a közös hitben. Pascal fogadását is vallásos hit hatotta át – egyebek között erről ismerszik meg. Felbecsülhetetlen értéket ad a hívő ember kezébe, és egy kis szemfényvesztéssel elhiteti vele, hogy ez az érték elegendő ok arra (tehát nem csak megfelelő indíték), hogy higgyen. A Gramsci nyomdokain haladó Althusser egyfajta forradalmi fogadás alapjait fekteti le. A hit révén a kiválasztottak közé tartozhatsz: te, a városi értelmiségi „szolidaritásban” egyesülhetsz az elnyomott munkásosztállyal. Higgy tehát.

A történelem materialista elméletének jól ismert nehézsége, hogy ha komolyan vesszük, mintha tagadná, hogy a szellemi munka hatással lehet a társadalomra, és olyan folyamatok zavaros melléktermékévé fokozza le, amelyekre lényegében semmi hatása. Ezért oly fontos a „szellemi munkának” szerepet találni a lét „anyagi feltételei” között. Ezzel válik a szellemi munka a történelem „hajtóerőinek” egyikévé – szöges ellentétben az ellenség, a burzsoázia merő „ideológiájával”. Ez az értelme a tudomány és az ideológia megkülönböztetésének: az én gondolkodásom tudomány, a tied ideológia;

az én gondolkodásom marxista (mert csakis a marxizmus hatol át az ideológia fátylán), a tied „idealista”; az én gondolkodásom proletár (Lukács), a tied burzsoá; az én gondolkodásom a termelés „anyagi viszonyainak” része, így „elméleti praxisnak” tekinthető, a te gondolkodásod viszont hamis tudat, amely felhő módjára lebeg a terület felett, ahol a történelem zajlik. Az én gondolkodásom a gyárakban fejt ki hatását; a tied a kéményen keresztül pufog az égbe. Az „elméleti praxis” kettős jelentést hordoz. Az értelmiségi tevékenységet a gazdasági alap szintjére helyezi (Althusser ezért ír előszeretettel „értelmiségi termelésről”), így egyesítve az értelmiségit a dolgozó proletariátussal. Ezen túl a vallásos hit tökéletes megfelelőjével is szolgál. Akárcsak Pascal fogadásában, a hit a cselekvés egyik formája lesz, amely magában hordozza az erkölcsi megváltást: a forradalommal való azonosulást, amely minden értelmiségi legfőbb vágya.

A hit elmélete megtévesztően egyszerű gondolattal kezdődik: „...Mi olyat nyerünk ezzel a »spekulatív« vizsgálódással, ami ne volna máris a kezünkben? Erre a kérdésre Lenin egyetlen mondatával válaszolhatunk: »Forradalmi elmélet nélkül nincs forradalmi gyakorlat.« Általánosabban fogalmazva: az elmélet nélkülözhetetlen előfeltétele a gyakorlatnak, a gyakorlat azon formáinak, amelyek életre hívásánál és fejlődésénél segítkezik, így annak a gyakorlatnak is, amelynek elmélete. De e mondat kristálytisztá átlátszósága nem elegendő; azt is tudnunk kell, *mi érvényességének jogcíme*, tehát fel kell tennünk a kérdést: mit értünk *elméleten*, ha az a feladat, hogy a *gyakorlat* alapvető feltétele legyen?”²³¹

231 Louis Althusser: *For Marx*, i. m. 166.

Ennek a bekezdésnek az a célja, hogy húzza az időt, amíg a „szellemi termelés” gyárából megérkezik az újabb szállítmány. Mint Althusser elismeri, „e mondat kristálytisztá átláthatósága nem elegendő”. Ám hamarosan megérkezik a szállítmány, és Althusser sötétíthet egyet a képen: „Elméletnek (nagy kezdőbetűvel) az általános elméletet fogom nevezni, az általában vett gyakorlat Elméletét magát is a létező elméleti gyakorlatok (a szaktudományok) elméleteinek alapján dolgozták ki, s így »tudássá« (tudományos igazsággá) alakítja át a létező »empirikus praxisoknak« (az emberek konkrét tevékenységének) ideológiai termékét. Ez az elmélet a materialista dialektika, ami pedig nem más, mint a dialektikus materializmus.”²³²

Althusser hívei szerint az ilyen szövegrészek egy fontos fogalmat vezettek be, az „elméleti szintek” fogalmát, ám a valóságban inkább Althusser gondolkodásának alapvető ürességről tanúskodnak. „Ez az elmélet a materialista dialektika, ami pedig nem más, mint a dialektikus materializmus”. A neofita, aki az ilyen kijelentéseket olvassa, rémülten ismételteti őket magában. Hatásuk éppoly szédítő, mint Sztálin híres pleonazmusa, amelynek valaha, a kommunista kétely sötét éjjelén oly fontos bűvereje volt: „Marx elmélete azért igaz, mert helyes.”²³³ Minél nagyobb a tautológia, látszólag annál többet rejt magában, és annál hatékonyabban nyit meg egy olyan lelkiállapotra, amely a hit előszobája: „Az egyetlen elmélet, amely képes felvetni, (ha nem egyenesen tételezni) a tudományágak státuszának lényegbevágó kérdését, kritikával illetni az ideológiát annak minden megjelenési formájában, így azt is, amikor a technikai gyakorlat

232 Uo. 168.

233 Sztálin jelmondatának szellemi hatásáról lásd Ivan Volgin [álnév]: *The Magic World of Homo Sovieticus. The Salisbury Review*, 1983. nyár.

alcázza magát tudománynak, nos, az az egyetlen elmélet nem más, mint az elméleti praxis Elmélete (vagyis távolról sem az ideológiai praxisé): a materialista dialektika avagy dialektikus materializmus, a maga *sajátosságában* felfogott marxista dialektika.”²³⁴

Mármost, ha ennél jobb kérdést akarunk feltenni (ha nem is egyenesen tételezni) akkor megkérdezzük: ugye azt szeretnék itt elérni, hogy higgyünk? A dialektikus materializmus althusseri változata, ahogy láttuk, nem egyéb, mint egy elmélet formája, szenvedélyes hangon előadott következtetései pedig kézzelfogható tartalom nélküli metadogmák. *A tőke*ről írt műben közli velünk, hogy „az elméleti praxis önmaga ismérve, és magában foglalja azokat az eljárásokat, amelyekkel termékének minősége igazolható, vagyis amelyek a tudományos praxis termékeinek tudományosságát hivatottak megállapítani”.²³⁵ Szóval, hiába hivatkozik a tudományos gyakorlatra, Althusser továbbra sem tud a metaszintről a „sajátos” szintjére leereszkedni. A tudományos praxis csak és kizárólag a saját fogalmaival magyarázható.

Így aztán amikor Althusser *A tőke* szövegét kezdi boncolgatni, részben az a célja, hogy vallásos áhítatot keltsen, de egyszersmind az is, hogy kiválasszon egy-egy mondatot vagy bekezdést, amelybe aztán metafizikai varázsigéit foglalhatja – akár egy részeg misztikus, aki az Evangéliumot elemzi. Azt állítja, hogy *A tőke* „tárgya” a téma, jóllehet végig nem lehetünk biztosak abban, hogy témán a célt, az elemzés tárgyát vagy annak tartalmát érti-e. A fő cél itt is a „negatív kinyilatkoztatás”: nagy erőfeszítéssel próbálja úgy meg-

234 Louis Althusser: *For Marx*, i. m. 171–172.

235 Louis Althusser: *Reading Capital*, i. m. 59.

ragadni *A tőke* értelmét, hogy közben elrejtí a szem elől. A „tárgyat” kutatva valójában egyfajta temetési szertartáson vesz részt: az a bizonyos tárgy olyan, mint a karácsonyi tortában a hatpennys érme – Althusser tulajdonképpen azt mondja az olvasónak: edd meg a süteményt, rágd meg ezt a szöveget, és meglásd, ráharapsz az értelmére.

Althusser ugyanakkor indulatosan ítélkezik az elméleti praxis ellenségei felett. Ezen ellenségek totalitárius jellemzése az *újbeszél* olyan érdekes vonásaira világít rá, amelyekre már Petr Fidelius és Françoise Thom is felfigyelt: „Az egységes gonoszról” van szó, amelynek fogalmába minden ellenfelet be szokás zsúfolni.²³⁶ Althusser a mindenféle „empiristákban” jelöli meg az elméleti praxis ellenségeit, akiknek fő jellemvonása, hogy az „absztrakciókban” hisznek.²³⁷ Ezzel vádolja Descartes-ot, Hegelt, az abszolút idealistát és Kantot, az empirizmus legnagyobb kritikusát is. „Az empirizmus képviselői, mindegy, hogy annak transzcendens válfaját képviselték (mint Descartes) vagy a transzcendentálisat (mint Kant és Husserl) vagy az »objektív« idealistát (mint Hegel),” valamennyien közös sírba kerülnek.²³⁸ A filozófiatörténet némely ismerője, akik megrökönyödéssel fogadják ezt az értelmetlenséget, nyilván elsiklanak afölött, hogy mi is az *újbeszél* célja: korántsem az, hogy olyannak írja le a világot, amilyen, hanem hogy varázsoljon. Althusser minden olyan néző-

236 Petr Fidelius: *Totalitarian Language*, *The Salisbury Review*, 1984. tél; Françoise Thom: *La langue de bois*. Paris, 1986. Petr Fideliusnak a kommunista nyelvről szóló ragyogó tanulmánya *Jazyk a Moc* címen jelent meg 1984-ben egy emigráns kiadónál. Ma e-book formájában is elérhető: *Reč komunistické moci*, Triada, Praha, 2010.

237 Louis Althusser: *Reading Capital*, i. m. 35.

238 Uo. 184.

ponttól óv minket, amely eltér az „elméleti praxisé”-től, arról pedig tudnivaló, hogy önmagában hordja érvényességének ismervét.

Mégis mivel magyarázható Althusser hatása? A megfejtéshez nem elég annál elidőznünk, hogy milyen teológiai kontúrokkal vázolja fel a marxista materializmust, vagy hogy milyen paradicsomi jutalmat ígért a városi értelmiségieknek. Olyan tényezők működését kell megértenünk, amelyek az 1960-as és 1970-es évek forradalmának kibontakozásával egyre fontosabbak lettek. Először is – a dialektikus materializmus szellemében – Althusser tanítványainak anyagi körülményeit kell megvizsgálnunk. Többnyire fiatal radikális egyetemi és műegyetemi előadókról van szó, akik még nem bizonyítottak tudományterületükön, s akik olyan áthatolhatatlan, pedáns nyelvi eszközök után kutattak, amelybe becsomagolhatják szellemi hiányosságait, s egyúttal kinyilváníthatják politikai hovatartozásukat is. Althusser olyan megerősített áltudományos lövészároksrendszert hozott létre, ahonnan megsemmisítő „bizonyítéklövedékeket” lehetett kilőni a haszontalan hagyományos tudásra. Az első volt azon alkimista tudósok hosszú sorában, akik hozzásegítették a humán tudományok művelőinek új nemzedékét, hogy értékrendjükben az erőt az igazság fölé helyezték. Írásai és a hozzá hasonlók érdeme, hogy a politikai konformizmus „üttörő tudományos kutatásnak” álcázható, s így módon a tudományos előmenetel egyetlen mércéjévé tehető.

Másodszorban pedig, s ez még fontosabb, meg kell értenünk a stílusban rejlő „egzisztenciális póz” jelentőségét. Althusser szemében az egész világ ellenség. Minden intézménynek megvan a maga „objektív” szerepe abban az összeesküvésben, amelynek célja, hogy őt elnyomja. Az egyház, a család, az iskola, a szakszervezet, a kultúra, a sajtó, az igazságszolgáltatás mind-mind annak

az „ideologikus államapparátusnak” a része, melynek célja az „elnyomó hatalom újratermelése”.²³⁹ Mindenütt az „uralkodó ideológia”, az „állami erőszak” és az „osztályelnyomás” nyomait látjuk. Az egyéneket vagy a fasizmus „közvetlen” módszerével vagy pedig a parlamentáris demokrácia (pontosabban: „demokrácia”) eszközével ellenőrzik és tartják alávetettségben. Althusser magányos hang egy olyan világban, ahol „a kommunikációs apparátus naponta zúdítja minden »polgárra« a nacionalizmust, a sovinizmust, a liberalizmust, a moralizmust stb.”.²⁴⁰

Ez a beszéd nem tartalmával szólít fel engedelmességre – hiszen nem több, mint üres szólamgyűjtemény –, hanem a hangnemével, és őszintén szólva Althusser írásaiban ez a hangnem az egyetlen következetesen kivehető valami. A paranoiás védekező hangja ez, a saját mondanivalójába zárkozó emberé, aki nem képes kommunikálni senkivel, kivéve azokat, akik elfogadják diktátumait. Althusser nyelvi erődítményében nem létezik ellenfél, hacsak a sötét színekkel lefestett ellenséget nem számítjuk ide. Az utóbbi identitására csak következtethetünk azokból a határokból, amik mögé Althusser gondolkodása visszavonul. Legyőzetlenül, mert soha nem is tette próbára magát.

A szöveg belső sötétjében azonban a lojalitás vastörvénye az úr: a címzettje pedig Marx, Engels, Lenin, Mao, a mítikus tartalommal felruházott „munkásmozgalom”, mindenekfölött azonban a Francia Kommunista Párt. Ez a valahova tartozás adja az itt leírt paranoid látásmód tartalmát, amelynek varázsát nem szellemi, hanem érzelmi értékek adják. Az elméleti praxis jelszava valójában

239 Louis Althusser: *Lenin and Philosophy*, i. m. 135.

240 Uo. 145.

a hűség követelése: fegyverbe szólítja egy sötétbe boruló, körülkerített terület lakóit – egy olyan területét, ahová nem hatolhatnak be a bent lévőket fenyegetők. Althusser stílusa a totalitárius állam szellemi mása: mindent egyetlen ortodoxia irányít benne, azt pedig olyan varázsigékbe csomagolják, amelyek nem tűnnek meg sem ellentmondást, sem elhajlást. Ebben az államban a közös hűség egyesít mindenkit, és az „ellenséges elemeket” annak rendje s módja szerint likvidálja. Althusser ebben a metadogmában a forradalmi tudat totalitarizmusát fejezi ki embrionális állapotban. Azt adja az új radikálisok tudtára, hogy baloldali elkötelezettségükkel kiérmelték a megváltást, olyannyira, hogy többé sem megérteniük, sem megbékíteniük nem kell ellenfeleiket. Az utóbbiaknak a „történelem szemétdombján” a helyük, s nincs más hátra, mint hogy oda is szállítsák őket.

Althusser 1978-ban állítólag azért gyilkolta meg feleségét, mert az asszony „revizionista” volt. Akármennyi is az igazság ebben a híresztelésben, hátborzongató a logika, amit megtestesít. Althusser tragikus végű zarándokutatót tett a sötétség mélyén, és mintha belül reprodukálta volna Oroszország, Kína, Észak-Korea, Vietnám, Kambodzsa és Kelet-Európa népeinek tragédiáját. Azt a tragédiát, amely elkerülhetetlenül bekövetkezik, amint a paranoid gyanakvás kirekeszti a kompromisszumok természetes igényét. A paranoid mentalitás, amely mindenáron fenn akarja tartani az önnön tévedhetetlenségébe vetett hitet, babonás hiedelemmé válik, és gonosztevők módjára kezdi üldözni azokat, akik nem hajlandók uralmát elfogadni. Kitalál egy minden jelentéstől mentes nyelvet, mert minden veszélyes, aminek jelentése van. Az új nyelv mondatát pedig a hatalomvágy alakítja. A paranoid mentalitás belakja

a nyelvet, és egy zsarnok mindenre kiterjedő éberségével őrökdi felette. Az olyan zsarnok éberségével, aki szüntelen azon fáradozik, hogy kiirtsa „a Másik” világából becsempészett mérgező jelentést.

Van azonban egy harmadik oka is annak, hogy Althusser oly nagy hatással volt a radikálisok új nemzedékére. A tanítványok szemében nem számított hibának, hogy rendre értelmetlenségeket ír, ellenkezőleg, jelentőségének bizonyítékát látták abban. Olyan szövegeket állított elő, amelyekben minden a politikai elkötelezettség, ám a látszat alapján mégis intellektuális vizsgálódásról van szó. Aki így ír és így gondolkodik, az az erőt állítja a középpontba, elhárítja a valós tudást, és egyszerűen elveszti a kételkedés képességét, mivel nem használja azt a nyelvet sem, amelyen a kételkedést ki lehetne fejezni.

Althussert lelkesen támogatták párizsi kortársai, akik az idő tájt olyan értelmetlenségautomata előállításán fáradoztak, amivel kiküszöbölhető a racionális érvelés lehetősége, és ami minden kérdést, a legtudományosabbat is, politikai kérdéssé fogalmaz át. Az értelmetlenségautomata révén az ember képes belevetni magát a „szellemi termelés” világába, és azt hiheti, hogy máris részese a forradalomnak. Fel sem kell tennie a kérdést, hogy mi az, hogy forradalom, sem azt, hogy mit nyerhetnénk vele. Semminek nincs semmi értelme, és pontosan ebben áll a forradalom – a minden értelmet megsemmisítő gépezet. Ezt a gépezetet Jacques Lacan, Gilles Deleuze és még néhányan szerelték össze a freudi pszichológia kiselejtezett töredékeiből és Saussure nyelvészetéből, majd Kojève hegeliánus szélzsákját applikálták rá, hogy az egésztest meleg levegővel töltsék fel. A mű túlélte alkotóit, és egy változata ma is ott díszleg szinte minden egyetem társadalomtudományi tanszékén.

Bonyolult történet ez, ezért csak néhány rövid megjegyzésre szorítkozom.²⁴¹ *Bevezetés az általános nyelvészetbe* című, eredetileg 1916-ban, a szerző halála után megjelent művében Ferdinand de Saussure svájci nyelvész két olyan gondolatot is felvetett, amelyet az 1960-as és 1970-es években bőséggel, visszaélősszerűen és zsargonteremtés céljára használtak fel: úgy szóltak, hogy a nyelvi rendszer „különbözőségei” rendszere, és hogy létezik vagy létezhetne egy olyan tudomány, amit ő „általános jeltudománynak” nevezett. Egy-egy jelhez csak annak a többi jelnek az összefüggésében tapad jelentés, amelyek a helyébe léphetnek a mondatban. A „meleg” jelentését a „meleg” és a „hideg” közötti különbség összefüggésében kell értelmeznünk. Egyesek tovább is mentek, és azt állították, hogy a nyelv semmi más, mint különbségek rendszere, és minden jel jelentését azok a jelek adják meg, amelyeket kizár. Saussure erre alapozta azt a nézetet, hogy a nyelv nem írható le „pozitív fogalmakkal”, és nem más, mint tagadások végtelen folyama, amelyek jelentése abban áll, amit nem mondunk ki és ki sem mondhatunk (mert ahhoz, hogy kimondjuk, máris egy másik, rejtett tagadás jelentéséhez kellene idomulnunk).

Jacques Derrida ennél is tovább ment: azt fejtette ki, hogy önmagában egyetlen jelnek sincs értelme, mert az értelem arra a „Másik” jelentésre vár, amely szembenállásával kiegészíti, de amit nem írhatunk le úgy, hogy a leírás a jövőben is érvényes legyen. A jelentés tehát sohasem jelenidejű, hanem mindig késleltetett, jelről-jelre üldözi az ember a szöveget át, és közben, mikor már-már elérné,

241 Az egész jelenséggel kapcsolatos tartalmat megfigyeléseket és válaszokat lásd Raymond Tallisnál: *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*. Macmillan, London, 1995.

újra és újra eltűnik; ha pedig egy bizonyos helyen megállunk azzal, hogy most már megvan, mert most már itt van előttünk a jelentés, az csakis a saját döntésünk lehet, amely politikailag bizonyára igazolható, de a szövegből egyáltalán nem következik. Franciául a *différer* ige kettős jelentésű: azt is jelenti, hogy „különbözik”, de azt is, hogy „későbbre halaszt”. Derrida a két jelentés egyenmőségét fejezte ki azzal, hogy – egy betűt megváltoztatva a *différence* (különbözőség) főnévben – megalkotta a „*différance*” szót. Ez a kábító (és mérgező) értelmetlenség mára olyan szilárdan beépült az tudományos gondolat történetébe, mint Newton mechanikája vagy Kant transzcendentális dedukciója.²⁴²

Az általános jeltudomány – avagy szemiológia – Saussure kedvenc gondolata volt, és sokkal alaposabb feldolgozást igényelne, mint amire itt lehetőségem van. Röviden szólva, a halak tudománya azért létezik, mert a halak hasonlóan jönnek létre, hasonló törvényeknek engedelmeskednek, és felfedezhető természetük van, ami több, mint az őket egy csoportba soroló hasonlóságok. (A hal „természetes kategória”). A gomboknak viszont nincs közös természetük, nem szerkezetük, hanem funkciójuk alapján határozzuk meg őket. Általános gombtudományról nem lehet szó, a gombok funkcióinak tudományáról már inkább. Mármint a jelek nyilvánvalóan jobban hasonlítanak a gombokra, mint a halakra. De van-e akár egyetlen olyan funkció is, amely egyaránt vonatkozik mindazokra a dolgokra, amiket „jelnek” nevezünk, köztük a szavakra, a közlekedési táblákra, a gesztusokra, a tünetekre, a jelmezekre, a hangjegyekre, a klasszikus

242 Kritikai megjegyzéseimet lásd *Modern Culture*, London, 2005, 3. kiadás, 12. fejezet.

építészet nyelvtanára és az idők jelére? Itt abba is hagyom, mert az értelmetlenségautomata építőinek nem arra volt gondjuk, hogy ezt megválaszolják, hanem csak a kérdést körülevő rejtelmes ködre volt szükségük.

Az értelmetlenségautomata vázát Jacques Lacan állította fel, a különc pszichiáter, akinek 1966-ban megjelent művei rendkívüli hatást tettek a diákorradalmárookra, s aki nyilvánosan közösséget vállalt ügyükkel.²⁴³ Raymond Tallis „a pokol agykurkászának” nevezte Lacant. Ezzel jellemző képet festett egy olyan pszichoanalitikusról, aki óránként tíz ügyfelet volt képes fogadni, olykor úgy, hogy közben a fodrásza, a szabója vagy a pedikűröse dolgozott rajta, és aki gyógyításon azt értette, hogy pácienseit megtanítsa orvosuk paranoid nyelvén beszélni, gondolkodni és érezni.²⁴⁴ De talán mégsem kellene oly kíméletlenül bánnunk Lacannal. Nem az teszi a neves pszichoanalitikust, hogy sikeresen kezeli pácienseit (ha egyáltalán vannak sikerei e téren), hanem a gondolatai. Egy gondolat hírneve pedig a hatásától függ, nem az igazságtartalmától. Így volt ezzel Freud, Jung és Adler, de így volt Klein, Binswanger, Lacan és sokan mások is.

A tudattalan, írta Lacan, ugyanúgy strukturálódik, mint a nyelv. Aztán nekilátott, hogy ezt a megállapítást értelmezze, mégpedig Saussure nyelvészetéből kölcsönzött fogalmakkal, illetve a „Másik” fogalmával – már ahogy azt Kojève előadásaiból leszűrte. Ezen túl telehintette írásait és előadásait matematikai szakzsargonnal, amit olyan elméletekből merített, melyek megértésére nem érzett

²⁴³ Jacques Lacan: *Écrits*. Editions du Seuil, Paris, 1966.

²⁴⁴ Raymond Tallis: *The Shrink from Hell*, *THES*, 1997. november 3.

indíttatást, de amelyekre – a nyelvészetben a nyelv funkcionális alkotórészeit jelölő fonémák és morfémák mintájára – könnyedén csak mint „matémákra” utalt.²⁴⁵ (Lévi-Strauss és Derrida nagyjából ugyanekkor hasonlóképp járt el, amikor az előbbi a „mitémát”, az utóbbi pedig a „filozofémát” vezette be – bár az utóbbit már Schelling is megelőlegezte.)²⁴⁶

Lacan azt állította, hogy létezik egy nagy Másik (az *Autre* szó kezdőbetűjével, A-val jelölte), az pedig nem más, mint a kihívás, amit a nem-én intéz az én ellen. Ez a nagy Másik az egész érzékelt világot átható kísértés annak a bizonyos hatalomnak megragadására és alkalmazására, amely mindnyájunkat egyszerre vonz és taszít. Van aztán egy kis másik is (a, mint *autre*). Ő nem válik el igazán az éntől, hanem az a bizonyos valami, amit a tükörben látunk fejlődésüknek abban a fázisában, amelyet Lacan „tükörstádiumnak” nevez, vagyis amelyben a gyermek állítólag meglátja magát a tükörben, és így kiált: „aha!” A felismerés pillanata ez, amikor a gyermek először találkozik a „tárggyal = a”, ami valaminek folytán, aminek megfejtése meghaladja a képességeimet, egyszerre vágy és annak hiánya. (Megjegyzendő azonban – ámbár Lacan jellemző módon nem jegyzi meg – hogy a vak gyermekek ugyanabban a korban tudják nagyon is ügyesen megkülönböztetni az ént a másiktól, mint a látók.)

²⁴⁵ Azzal kapcsolatban, hogy Lacan miképp alkalmazta önkényesen a halmazelméletet, a topológiát stb., lásd Jean Bricmont–Alan Sokal: *Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségek visszaélése a tudománnyal*. Fordította Kutrovácz Gábor. Typotex, Budapest, 2008.

²⁴⁶ Friedrich Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. In Uő: *Sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. A. Schelling. Cotta, Stuttgart, 1856–1961, I. 43–83.

A tükörstádiumban a gyermek illuzórikus képet alkot az énről: mindenható másiknak látja, aki a mások világában él. Ezt az ént azonban hamarosan szétzúzza a nagy Másik. Ez utóbbi szereplő a Melanie Klein elméletében szereplő jó mell/rossz mell, jó zsaru/rossz zsaru forgatókönyv mintáját követi. Az első találkozást követő tragikus időszak leírása közben Lacan elképesztő állításokat tesz, tanítványai pedig ezeket minden magyarázat nélkül gyakran akkora öntudattal ismételtetik, mintha legalábbis a tudománytörténet új fejezetét írnák. Az egyik ilyen minduntalan visszatérő kijelentés így hangzik: „nemi viszony nem létezik” – érdekes megfigyelés egy sokszoros csábítótól, aki mellett egyetlen nő sem volt biztonságban, köztük saját páciensei sem.²⁴⁷

Lacannak tulajdonítják továbbá azt a gondolatot, hogy a szubjektum a tükörstádium után nem is létezik, amíg a „szubjektíváció” életre nem hívja. Az ember akkor válik öntudattal rendelkező szubjektummá, amikor birtokba veszi a maga világát, és a világ másságát beépíti énjébe. Ekkor kezd egzisztálni, vagyis kifelé, másokkal közösségben létezni. Ez már érdekesebb, de hogy a lacanisták miért Lacannak tulajdonítják ezt a tézist, holott Hegel és Kojève – még hozzá sokkal világosabban és megfelelő tudományos apparátussal – már rég kifejtette, az csak azzal magyarázható, hogy Lacan nemcsak megkövetelte, hanem az emberi természet legnagyobb szégyenére el is érte, hogy istenítsék.

A Másikról szóló töprengései kapcsán Lacan a „Freudhoz való

247 Elizabeth Roudinesco tanulmánya (*Jacques Lacan*, Columbia University Press, New York, 1999) elegendő adattal szolgál ahhoz, hogy Lacan sarlatánként bélyegezzük meg, de nála is pusztítóbb ítéletet mond ki Raymond Tallis már idézett írása, amely Roudinesco művét ismerteti.

visszatérést” emlegeti, és úgy állítja be magát, mint aki elméletileg újrafogalmazta Freud tárgykapcsolati elméletét, annak is a Klein és Bion által kibővített változatát. Mondanom sem kell, hogy sokkal inkább Kojève és Hegel hatása érződik rajta. Minthogy pedig a maga idejében Kojève hatalmas sikerrel toborzott csodálókat a párizsi értelmiségiek körében, Lacan is saját szemináriumot indított 1953-ban. Hogy ezek a szemináriumok – melyek leírata 34 kötetet tesz ki, és fordításban is megjelent – nagy sikert arattak, az a modern értelmiségi lét legnagyobb rejtélyei közé tartozik. Szerzőjük minduntalan olyan emésztetlen elméleteket kérődzött vissza, amelyeket nemhogy megértett volna, de még csak nem is tanulmányozott komolyabban. Az eredmény ferdítés lett. Olyasfajta intellektuális arcátlanság ez; amilyenre egyszerűen nincs példa a modern tudományos irodalomban. Lássunk egy pár példát arra, hogy voltaképpen mire is jutott Lacan a tudománnyal: Fölfedezte az értelmetlenség végtelen hatalmát, és az értelmetlenségből épített magának karizmatikus személyiséget.

Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (A pszichoanalízis négy alapfogalma) című művében (amely előadásainak leiratát tartalmazta, és 1977-ben jelent meg) Lacan a következő magyarázatot adja az „objektum = a” fogalomra: „Ma tehát tartanom kell magam a fogadáshoz, amit akkor kötöttem, amikor olyan területet választottam, ahol az *a objektum* a legtünékenyebb abban a funkciójában, hogy a vágy központi hiányát szimbolizálja, amit mindig is egyértelműen jeleztem a $(-\Phi)$ algoritmussal. Nem tudom, látják-e a táblát, de szokásomhoz híven megjelöltem néhány hivatkozási pontot. Az a objektum a látás területén a tekintet. Ezután egymásba foglalt zárójelekben a következőt írtam fel:

(a természetben

(

(mivel = (- Φ)

A tudomány arra vállalkozik, hogy a valóságról kiderítsük az igazságot, ez az igazság pedig lehet akár haszontalan is. Az alkímia viszont mélyebb igazsággal kecsegtet, olyannal, amely elválaszthatatlan a hatalomtól. Mindez a nyelvészet nehéz tudományára is érvényes. Itt is van alkímia. Rejtélyek megfektetésére vállalkozik, hogy hatalmat adjon nekünk e rejtélyek felett. Lacan egyik alapművében, amelynek jellemző címe így hangzik: *A betű instanciája a tudattalanban, avagy az ész Freud óta*, egy algoritmusnak nevezett és Saussurenek tulajdonított valamire lehetünk figyelmesek: „Hogy rámutassunk a nyelvészet mint tudomány felemelkedésére, azt mondhatnánk, hogy akárcsak minden modern értelemben vett tudomány, ez is benne foglaltatik az alapját képező algoritmus létrejöttének pillanatában. Ez az algoritmus pedig a következő:

$$\frac{S}{s}$$

ami így olvasandó: jelölő a jelölt fölött, ahol a „fölött”-nek a két szakaszt elválasztó vonal feleltethető meg.”

Lacan eltöpreng Saussure képletén, azon morfondírozik, hogy vajon mi lehet az értelme, majd arra lyukad ki, hogy talán nem jelent semmit, és talán nincs is semmi, aminek értelme volna jelentést tulajdonítani: „Ha az S/s algoritmus a maga elválasztó vonalával helytálló, akkor az egyikből a másikba a való átmenetnek semmi esetre sem lehet semmilyen jelentése. Mert ha önmagában csupán a jelölő egyik funkciója, akkor az algoritmus ebben az átruházásban kizárólag a jelölő szerkezetét tárhatja fel.”

Az elválasztó vonal franciául *barre*, s Lacan nagy önbizalmat nyer a felfedezésből, hogy a *barre* szó a fát jelentő *arbre* szó anagrammája: „vegyük a 'fa' szót, ... és nézzük meg hogyan szeli át a saussure-i algoritmus elválasztó vonalát (például *arbre* – *cadavre* = 'holttest'). Csak-hogy utána a problémát úgy oldja meg, hogy az elválasztó vonalat osztásnak értelmezi, így a S és az s algebrai jelekké válnak: „A jelölt feletti jelölő hatásával kapcsolatban odáig sikerült jutnunk, hogy az algoritmus a következőképpen alakítható át:

$$f(S)_s^t$$

Nemcsak a vízszintes jelölési lánc elemeinek hatását mutattuk ki, hanem a jelöltnek két alapvető, metonímiának, illetve metaforának nevezett struktúrába oszló vertikális függőségi viszonyát is. Ezt első megközelítésben a következőképpen jelölhetjük:

$$f(S \dots S)S \equiv S(-)s$$

vagyis a metonímia nem más, mint olyan struktúra, amely azt jelöli, hogy a jelölő és a jelölt kapcsolata teszi lehetővé azt a hangzókihatást, amelyben a jelölő megjeleníti a léthiányt az objektumkapcsolatban, éspedig a jelentésben foglalt visszautalás értékét felhasználva, hogy azzal a bizonyos vággyal töltsse meg, amelynek hiányát alátámasztja...”

Az olvasónak meglehetősen fejtörést okozhatnak ezek a mondatok: vajon az „f” függvényt jelent itt? A vízszintes vonal csakugyan az osztásjel, az „=” valamilyen megközelítő egyenlőséget jelöl? Az „S...S” pedig sorozatokat? Nemsokára kiderül, hogy igen. A szerző csakugyan egy egyenlőségre szűkíti le a jelentést, annak megoldásában pedig a jelölt mínusz egy négyzetgyökével egyenlő:

$$\frac{S \text{ (jelölő)}}{s \text{ (jelölt)}} = s \text{ (az állítás)}$$

ahol $S = (-I)$, ből $s = \sqrt{-I}$

Néhány oldalnyi ilyen szöveg olvastán²⁴⁸ azt is képesek lehetünk elhinni, hogy a merevedő hímtag (a jelentés elsődleges tárgya) burzsoá viszonyok között nem potensebb valami, mint mínusz egy négyzetgyöke (vagy talán a mínusz ego négyzetgyöke, ahol ego kisebb egynél – márpedig valószínűleg kisebb). Ugyanígy azt is hajlandók leszünk elhinni, hogy az objektum = a és az egzisztens = e közötti távolság nem kisebb, mint amely Freud nevét a család jelentő *fraude* szótól elválasztja. Így aztán „a továbbiakban nem kell az elsődleges mazochizmus elhasznált fogalmához folyamodnunk, hogy megértsük, „mi okozza azokat az ismétlődő játékokat, amelyeknek révén a szubjektivitás képes összehangolni önmegegyezését és a jelkép születését”. Ez az!

Követői, Badioutól Žižekig boldogan fedezték fel a Lacan örökségét, és nem is nehéz rájönni, hogy miért. Derrida dekonstrukciós elméletében kétségbe vonta, hogy bárminek értelme, jelentése lehet. Lacan kimutatta, hogy erre nincs is semmi szükség. Következésképp az ember oldalak sokaságán át nyugodt lélekkel írhat minden jelentéstől mentes mondatokat, az a lényeg, hogy közben el-elhintsen egy-egy „matémát”; a megkérdőjelezhetetlen bizonyosság hangján szóljon; megingathatatlanul higgyen a nagy felfedezésben, amelynek ő az egyedüli letéteményese, továbbá, hogy bizonyítani tudja hozzájárulását a születőben lévő „forradalmi tudathoz”.

248 Lásd Jacques Lacan: *Écrits*, i. m. 327.

A maga eredeti változatában azonban a lacani keret meglehetősen sivár volt. A nagy és kisbetűs másoknak, az A-nak és az a-nak túl sok mindent kellett jelenteniük, végeérhetetlen táncot kellett lejteniük a mínusz egy döbbsen figyelő négyzetgyöke körül, amely éppen azon iparkodott, hogy meglássa önmagát a tükörben. Žižekre maradt a feladat (róla majd a nyolcadik fejezetben lesz szó), hogy a posztmodern lét átfogó képébe rendszerezze Lacan gondolatait. Addig is a következő nemzedék, mint például Félix Guattari, aki végigülte Lacan szemináriumait, és az olyanok, mint Gilles Deleuze, aki egy szigorúbb akadémiai körből érkezett, nekiláttak, hogy rácsavarozzák a lacani értelmetlenségautomatára az új egyetemi tananyaghoz nélkülözhetetlen kiegészítőket. Ennek a tananyagnak az a célja, hogy fennn hirdesse a lacani doktrínát, miszerint a „szubjektum” nem létezik. Az „Én” csak mint hiány van jelen, és a szubjektiváció cselekedetei révén törekszik egzisztenciára, ámde terveit minduntalan keresztülhúzza az objektum = a, ezáltal képtelen visszavonulni a Lacan által is megélt állapotba, amely nem egzisztencia, hanem inzisztencia.

Gilles Deleuze (1925–1995) több jeles szerzőnél is nagy elismerést aratott, Foucault egészen odáig megy, hogy a háború utáni időszakot Deleuze századaként jellemzi. Egyik legelméesebb és legműveltebb analitikus filozófusunk, Adrian Moore Fregehez, Wittgensteinhez és Quine-hoz fogható, kiemelkedő metafizikai elmét látott benne.²⁴⁹ Habozva mondom hát ki, amit a lelkiismeretem diktál, vagyis, hogy ő is épp akkora csaló volt, mint Lacan. Hanem döntsön az olvasó.

249 Adrian W. Moore: *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*. Cambridge, 2012.

Deleuze kapcsán ebben a kontextusban elsősorban az az érdekes, hogy mire használták fel. Arra, hogy az értelmetlenségautomatát tárgyról-tárgyra, témáról-témára görgesse a humán tudományokon át, s végül olyan terepet hagyjon maga után, amely leginkább a somme-i csatatérre emlékeztet – ütközet után.²⁵⁰ A vigasztalan pusztulás mezeje felett aztán megjelenik a forradalom szelleme, és egységbe szólítja a túlélőket az ellenséggel szemben.

Kezdetben Deleuze nem politikai gondolkodó volt, még kevésbé politikus gondolkodó. Jóllehet maga is részt vett az értelmetlenségautomata összeállításában, ez a gépezet alapján véve más, kevésbé gátlásos elmék műve volt. A nyugati filozófia klasszikusairól szóló könyvsorozatában azt vizsgálta, mi Spinoza, Kant és Nietzsche jelentősége korunkban, és ezzel meglehetősen tudományos hírnévre tett szert. Saját elméletét 1968-ban megjelent legfőbb értekezésében, a *Différence et répétition*-ben (Különbség és ismétlés) adta közre – a mű a címében szereplő szavak jelentését boncolgatja.

E cím Heideggert idézi fel, akinek *Lét és idő* című műve nagy felfedezés volt Sartre és nemzedékének filozófusai számára, mert a lét ősi kérdését látszott feszegetni – a „lét *qua* lét” kérdését, ahogy Arisztotelész megfogalmazta. Ezt próbálta a mai ember életére, az itt és most létező világra alkalmazni. Heidegger munkája ebben az értelemben mindenképp ihletet adott Sartre nagy művéhez, *A lét és semmihez*, később pedig Alain Badiou *L'Être et l'Événement*-jához (Lét és esemény). Deleuze a különbség fogalmával kívánta helyettesíteni a lét fogalmát és a hozzá kapcsolódó két fogalmat,

250 Lásd a Bloomsburynél megjelent sorozatot: *Deleuze and Futurism*, *Deleuze and Art*, *Deleuze and the Diagram* stb.

a lényegét és az azonosságát. Nietzsche-től kölcsönözte azt a gondolatot, hogy az idő a történesek „örökös ismétlődésében” haladhat meg, más szóval a dolgok rendjében mélyen gyökerező ismétlődés révén. Így lesz a „Lét és idő”-ből „Különbség és ismétlés”. Ennél többet azonban nem tudtam kihámozni az egézből.

Deleuze szerint a nyugati gondolkodást eddig az azonosság fogalma vezérelte, csak hogy az azonosság ma kénytelen átadni helyét a különbözőségnek. Hát ezt meg hogy értsük? A különbség és az azonosság (akár számszerű, akár minőségi értelemben vesszük) egymással meghatározható dolgok, vagyis, ha valaki az egyiket alkalmazza, szükségképp alkalmazza a másikat is. Arisztotelész óta azonban az azonosságról (vagyis arról, hogy valami saját magával megegyező) úgy gondolkodunk, hogy logikailag minden állítást megelőz, így a különbség állítását is. Az azonosságot ugyanis azonosítás révén feltételezzük, vagyis olyan cselekedet révén, amely valamit referenciális alapnak tekint. Az ebből levonható következtetés vezette Kantot arra, hogy az azonosítás alapvető formái térben és időben léteznek. Az utóbbi időben Strawson, Quine, Wiggins és Kripke támaszotta fel e kanti felismerést. Világos és alapos munkák ezek, bár Deleuze (aki gyakran céloz rá, hogy a világon mindent elolvasott) meg sem említi őket. Ennek a hagyománynak a fényében mégiscsak felvetődik a kérdés, hogy miként léphet a különbség az azonosság helyébe, miként veheti át az azonosság azon alapvető funkcióját, hogy megadja a referenciális keretet. Mi volna, ha – a különbséget fogadva el az azonosság helyett – úgy fogalmaznák meg a létezés elsődleges formáját, mint más dolgoktól való különbözőséget, nem pedig egy meghatározott dologgal való azonosságot?

Adrian Moore azt írja: Deleuze a pozitív különbségekre irányítja figyelmet, a tárgy olyan vonásaira, amelyek kapcsán a tényszerű eltérés nem tekinthető minőségi különbségnek. (Például az „intenzív” mennyiségek, mint a meleg és a hideg dolgában két tárgy akkor is különbözhet, ha minden minőségük megegyezik – például mindkettő meleg, jöllehet az egyik melegebb, mint a másik.) Mindez azonban egyáltalában nem alapozza meg azt az ambíciót, hogy ezentúl a különbségeket tekintsük az ontológia új alapjának, és hogy ezek magyarázzák a dolgok alapvető létformáit. Mielőtt egy tárgynak bármely intenzív minőséget tulajdonítanánk, mindenekeelőtt azonosítanunk kell a tárgyat magát.

Deleuze tételét afféle forradalmi gondolatnak szokás beállítani: eddig, úgymond, az azonosság börtönében éltünk, most azonban kiszabadultunk a különbözőség világába! De csakugyan fenekestől felfordította volna e gondolat a teljes nyugati metafizikai hagyományt? És ha igen, milyen eredménnyel? Deleuze olyan titokzatos nyelvezetbe burkolja ezt a témát, hogy a kérdésre lehetetlen válaszolni: „Az ismételt és az ismétlő, az objektum és a szubjektum helyett az ismétlődés két formáját kell megkülönböztetnünk. Az ismétlés minden esetben fogalommentes különbség. De az egyik esetben a különbséget a fogalomhoz képest kívülről állónak tételezzük; olyan különbségről van szó, amely változatlan térben és időben, egyazon fogalom által képviselt tárgyak között áll fent. A másik esetben a különbség a fogalmon belül mutatkozik: tiszta mozgásban jelenik meg, és a fogalomnak megfelelő időbeli és térbeli dinamikát hoz létre. Az első ismétlés ugyanannak a valaminek az ismétlődése, amelyet a fogalom vagy annak megjelenítése magyaráz; a második magában hordja a különbséget, önmagát pedig

a gondolat másságában, a »nem-megjelenítés« heterogenitásában tételezi.”²⁵¹

Deleuze olykor egy-két fokkal lejjebb ereszkedik, hogy magyarázattal szolgáljon a köznap olvasók számára. Am ilyenkor absztrakciók olyan végeláthatatlan zuhatagát zúdítja ránk, amelyből gondosan kimetszett minden hivatkozást a konkrét valóságra és az emberi élet folyamatára. Nem érvel, hanem vastag falú dobozokba rejti a kulcsszavakat, minden kérdezősködés elől elzárja őket, majd messzire hajítja a kulcsot: „A különbözőségről perdöntő kísérleti tapasztalatot nyerhetünk: valahányszor valamilyen korlátba vagy ellenállásba ütközünk, kérdezzük meg, mit feltételez az ilyen helyzet. Egy sereg különbséget, szabad, vad, zabolátlan különbségek sokaságát; megfelelően differenciált és eredeti teret, időt; amelyek a korlátok és a szembenállás leegyszerűsítősei ellenére is makacsul fennállnak. A szembenállás vagy a korlátozó erők felvázolásához egy mélyebb elemet kell meghatározni, ami nem más, mint az absztrakt és potenciális sokféleség. Az ellentétek durván elválnak a kommunikációs távolságok, különbségek és egyenetlenségek, a heterogén potenciálok és intenzitások egymást átfedő perspektíváinak érzékeny környezetétől. Nem is arról van elsősorban szó, hogy a feszültségek feloldódjanak az azonosban, sokkal inkább...”²⁵²

Sokkal inkább micsodáról? Nehogy azt higgyék, hogy a szövegből kiderül. Egyre csak halmozza az absztrakciókat, a valóságos kérdésekre pedig még csak utalást sem tesz – a válaszokról nem is szólva. Csakugyan az azonosságról és a különbségről szólna ez a

251 Gilles Deleuze: *Difference and Repetition* [1968]. Patton, London, 1994; Bloomsbury, London, 2004, 26–27.

252 Uo. 61.

könyv? Legalább odáig eljutott-e, amit Gottlob Frege fejtett ki az azonosságról a *Jelentés és jelölés* című tanulmányában? Vagy megfordult-e a fejében a kérdés, hogy a számszerű azonosságok esetlegesen igazak lehetnek-e?²⁵³ Ki tudja? Az absztrakciók véget nem érő hálója egészen a könyv végéig feszül, ott aztán Nietzsche, a legközvetlenebbül fogalmazó modern kori filozófust absztrakciók tömegébe burkolja, és úgy mutatja be nekünk, mint a „különbség” filozófusát, aki fellázadt az azonosság ellen: „Zarathustra az örök visszatérés sötét előfutára. Az örök visszatérés azokat az instanciákat küszöböli ki, amelyek elfojtják a különbözőséget, a tükrözés négyszeres igájába hajtják, és ezzel megakadályozzák terjedését. A különbözőséget akkor sikerül visszanyerni, felszabadítani, amikor már a végét járja – más szóval, az örök visszatérés keretében megvalósuló ismétlődés révén. Az örök visszatérés kiküszöböli azt, ami őt magát ellehetetleníti, mivelhogya ellehetetleníti a különbség terjedését.”²⁵⁴

Ezt az utolsó mondatot érdemes egy párszor újraolvasni, hogy átéljük: miként lebeg benne az ember számára elérhetetlen magasságban az értelem. És hogyan suhan el, akár egy jéghideg fuvallat, amikor ráébredünk, hogy az örök visszatérés valójában nem más, mint annak ellehetetlenítése, ami őt magát ellehetetleníti.

Deleuze egyébként aligha venné sértésnek, ha értelmetlenségnek minősítenék műveit, követői pedig még kevésbé. Habozás nélkül azt felelnék, hogy *Logique du sens* (Az értelem logikája) című művében és másutt Deleuze kifejezetten kétségbe vonja, hogy különbséget lehetne tenni értelem és értelmetlenség között, mivel

253 A döntő érvet lásd: Saul Kripke: *Naming and Necessity*. Wiley-Blackwell, Oxford, 1981.

254 Uo. 373.

a nyelv kifejezésre való, nem pedig tükrözésre. Másszóval, az értelmetlenség éppoly szerves része a kommunikációnak, mint amit általában értelemnek szokás nevezni.²⁵⁵ Azt ajánlja, hogy a *Logique du sens*-t úgy olvassuk, mint egyfajta pszichoanalitikai regényt, és csaknem minden egyes mondatát olyannyira önmagába csomagolja, hogy a logika eszközeivel csak a legritkább esetben felnyithatók. Nem hinném, hogy Deleuze megharagudna rám, hogy írásmódját értelmetlenségautomatának nevezem. Sőt, egy igaz Deleuze-hívó dicséretnek kell hogy tekintse mindazt, amit itt írok.

Mindazonáltal érdemes egy pillanatra elgondolkodni a fentebb idézett sorokon. (Deleuze nem tagolja szövegét bekezdésekre. Oldalai úgy festenek, mint valamiféle sziklafal, amelyről letördelhetünk ugyan darabokat, ám ezek csorba széleikkel továbbra is visszavágynak az anyaközetbe.) Nietzsche szenvedélyes odafordulása az „örök visszatéréshez” nem metafizikai tétel. Arra szólít fel, hogy úgy éljünk, mintha minden újra és újra visszatérne. Ha így élünk, lehet, hogy képesek leszünk „kiszabadítani” a különbséget. Nietzsche azonban egészen bizonyosan nem ezért fogalmazott úgy, ahogy fogalmazott. Arra szólít fel minket, hogy ezen a másfajta módon éljünk, mert így vehetjük birtokba önmagunkat, önnön egyéniségünket, identitásunkat, „ezségünket”, az én mély és nem helyettesíthető azonosságtudatát. Nietzsche egész életén át az azonosság foglalkoztatta – a különbözőség pedig csak annyiban, mint ami a legélénkebben mutatja fel az azonosságot.

255 Erről lásd Helen Palmer: *Deleuze and Futurism: A Manifesto for Nonsense*. Bloomsbury, London, 2014.

Egyvalami azonban leszűrhető Deleuze mondataiból. Az embert a történelem során minden társadalomban zavarba ejtette az idő. A dolgok létrejönnek és megsemmisülnek; ám ebbe egyetlen emberi közösség sem volt még hajlandó beletörődni. Az emberek mindenütt és minden időben hitték, hogy elérhető az örökkévalóság, kell hogy legyen az időből kivezető út, amelyen át eljuthatunk oda, ahol nem változik semmi, és minden megpihen. Az erre az útra nyíló ajtó kulcsa az ismétlés. Erről szólnak a szertartások, a szent szavak és a szent helyek: az imádságok, az énekek, a szokások, a mindig pontosan ugyanúgy ismétlődő lépések és mozdulatok, amelyekre nincs egyéb magyarázat, mint hogy így kell történniük.

Deleuze-t olvasva azt hiszem, valami olyasmi járhatott a fejében, mint az elsődleges vallásos tapasztalat, amelyben az ismétlés az örökkévalóság ikonja. Ezt azonban egyszer sem mondja ki. A gondolat túl egyszerű lenne, túl közel járna az emberi valósághoz, túlságosan nyilvánvaló ahhoz, hogy figyeljen rá. És ha nagyrítkán, itt-ott – akár a sziklák repedéseiben rekedt víz – elő-előbukkan is, nincs rá esély, hogy a kiszabadulva tóvá növekedjék.

Később aztán, miután Félix Guattari a szerzőtársa lesz, Deleuze lerázza magáról a metafizikai absztrakciókat, írásai inkább pszichoanalitikus és politikai jelleget öltenek. (Guattari lacaniánus analitikus volt, trockista, és tevékeny részt vállalt az 1968-as forradalmi mozgalmakban.) Nagyhatású könyvük, az *Anti-Oidipusz* támadás az Oidipusz-komplexus freudi elmélete ellen, pontosabban a burzsoá család, a „papa, mama, én”-komplexum ellen, amelynek belső dinamikáját – és a benne rejlő katasztrófát – Freud próbálta leírni. A pszichoanalízis – írja a két szerző – erre a modellre összpontosított, ezért tévesen a polgári családhoz való visszatérést minősíti

fejlődésnek, nem pedig a vele való felszabadító szakítást. Az embert „vagygépként” ábrázolják, belső szerveitől megfosztott, identitására váró testként, amely vagy maga kovácsolja ki identitását (vajon képes-e rá?), vagy pedig a különbözőségekből álló külvilágból meríti (nem inkább azonosságokból áll az a világ? Továbbá, mióta azonosság a különbözőség, illetve az azonosság mióta a különbözőség egyik megjelenési formája?). Két gyakorló Deleuze-hívó minderre a következő magyarázatot adja: „A szervek nélküli test a forma és a jelentés előfeltételezése, és Deleuze itt jut a legközelebb az immanencia képszerű ábrázolásához. Nehéz a tiszta mozgás egyenletes felszínű terét olyan szervezeti folyamat nélkül elképzelni, amely formákat teremt belőle: az SZNT egyenletes tere maga is ellenállhatatlan. Vagyis az számít, hogy milyen viszonyban áll az egyéni és a társadalmi szervezettel, az időt pedig a test vagy a társadalmi rendszer gépies megteremtése szabja meg.”²⁵⁶

Ugye most már világos, miért gondolta Deleuze és Guattari, hogy sikerült rátalálniuk a skizofrénia igaz meghatározására? A „szervek nélkül test” (SZNT) kifejezés Antonin Artaud-tól, a szürrealista színpadi szerzőtől és rendezőtől származik, Deleuze és Guattari pedig a virtuális állapotban lévő testet jelöli így, a testet abban az állapotában, amikor még nem válik kapcsolataiban „ténylegessé”. A skizofrénia – vélik a szerzők – az a bizonyos valami, amire akkor számíthatunk, amikor az SZNT a kapitalizmusba ütközik – a nembeliség megtapasztalását jelenti, amikor a fogyasztói társadalom által ránk kényszerített „oidipuszizáció” kiüríti

256 Damian Sutton–David Martin-Jones: *Deleuze: A Guide for the Arts Student*. London, 2008, 112.

az ember lakhelyeül szolgáló biológiai tartályt.²⁵⁷ Néhány részlet azonban még tisztázásra vár. Deleuze *Logique du sens* című művére hivatkozva Žižek így ír: „Vajon egyfelől a tiszta létrejövétel produktív fluxusa nem az SZNT-e? Nem a még funkcionális szervekbe nem strukturált és általuk meg nem határozott test-e? Másfelől pedig, vajon a TNSZ [a test nélküli szervek] nem a testbe záratásból kivont tiszta érzés lehetőségei-e...?”²⁵⁸

Nem vitás, az efféle beszéd hallatán ezer kérdés vetődik fel, és ha nincs rájuk válasz, az csak megerősíti az érzést, hogy mennyire jelentős és mély értelmű megállapításokkal van itt dolgunk. Az *Anti-Oidipusz* folytatását, a *Mille plateaux*-t (Ezer fennsík) az SZNT bűze hatja át, sőt ilyenfajta bőfögésekben tör fel: „Azt kérdezik, mit jelent hát az SZNT? De hiszen itt vagyunk, rajta. Itt vonaglik alattunk, mint egy féreg; tapogatózik, akár a vak, vagy éppen rohan, mint a holdkóros: sivatagi utazó ő, a sztyeppe nomádja. Rajta alszunk, rajta éljük éber életünket, harcolunk – harcolunk és harcolnak ellenünk –, keressük helyünket, egyaránt átélünk váratlan boldogságot és mesés vereségeket; rajta hatolunk be és hatolnak belénk; ezen szeretünk. 1947. november 28-án Artaud hadat üzen a szerveknek: *Félre az isteni ítélettel*, »mert, ha akarják, meg is kötözhetnek, de egy szervnél akkor sincs haszontalanabb«. A kísérletezés, nemcsak a sugártechnológiai, hanem biológiai és politikai változataiban is, cenzúrát és elnyomást vált ki. *Corpus et socius*, politika

257 Gilles Deleuze–Felix Guattari: *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Editions de Minuit, Paris, 1975. 2. fejezet. A témáról magyarul lásd Felix Guattari–Gilles Deleuze: *Hogyan készítsünk magunknak szervek nélküli testet?* [1972]. Fordította Szabó Attila. *Theatron*, 2007. ősz–tél.

258 Slavoj Žižek: *In Defense of Lost Causes*. London–New York, 2008, 368.

és kísérletezés. Nem fogják megengedni, hogy békében kísérletezzem az ember.”²⁵⁹

Ennek az aránylag értelmes szövegnek minden része jelent valamit. De mi közöttük az összefüggés? Kifürkészhetetlen. És ez a lényeg. Az olvasónak időnként rövid bepillantást engednek a rejtett tudás tárházába, amelyhez csak a szerzőknek van kulcsuk. A heves hanghordozás, amelyben az ember az elmebaj jelét is láthatja, arról tanúskodik, hogy a beszélő totális bizalommal van a kinyilatkoztatás iránt, de épp annyit mutat meg belőle, amennyit a burka alól kivillanó, gyötrőn csábító boka enged a szemnek.

Ezzel azonban még nem merítettük ki az *Mille plateaux*-t. Csak úgy, mint a *Différence et répétition*-ban, Deleuze és Guattari most is „kulcsszavakat” vezet be, amelyek közül kettő oly nagy jelentőségre tett szert, mint a saussure-i nyelvészet „különbsége”, illetve Kojève „Másik”-ja. Az egyik ilyen a „rizóma”, a másik a „territorializáció”. A rizóma olyan növényi szár, amely a talajban vízszintesen nő, és a gyökér szintjén teszi lehetővé a növény növekedését – ahogyan a fű is nő a földben. Korábbi munkáiban Deleuze azt fejtegeti, hogy míg korábban az „azonosság” jellemezte a nyugati gondolkodást, annak helyét immár a „különbség” veszi át. Hasonlóképp érvel a „rizomatikus” gondolkodás mellett: a függőleges fa, a fent és lent, az ok és az okozat, a gyökér és szár modellje helyett, amely eddig uralta a nyugati civilizációt, Deleuze és Guattari a rizomatikus modell mellett száll síkra. Az utóbbiban a gondolat oldalvást terjeszkedik, a széleken rendre újabb rizómákkal találkozik, bekebelezi őket, egyszóval úgy növekszik, akár az erdő.

259 Uo. 174.

A nyugati kultúra – mondják – hagyományosan kétosztatú mezőkben gondolkodott: hatás és ellenhatás, ők és mi, egy és sok és így tovább. „Hatalmi konglomerátumai” megkövetelik, hogy „meghatározó megnyilvánulási formái a szignifikáció és a szubjektívizáció legyenek”, márpedig „nincs szignifikáció despotikus struktúra nélkül, és nincs szubjektívizáció tekintélyelvű struktúra nélkül”.²⁶⁰ Mi több, a modern fehér ember, és a kapitalizmus szemiotikája olyan állapotot hozott létre, amelyben a szignifikáció és a szubjektívizáció gyakorlatilag áthatja egymást.²⁶¹ A „szignifikáció” nem „szignifikációt” jelent, hanem a jelek használatának szokását. A „szubjektívizáció” nem más, mint a Lacan-féle „szubjektíváció”, amivel később Badiounál és Žižeknél is találkozunk, vagyis az a folyamat, amelynek során az ember „önmagáért valóvá” teszi magát. A kapitalizmus kényszerei között öntudatra ébredési kísérleteink valamiképpen végzetesen összekeverednek jelhasználatunkkal, következésképp azzal a „despotikus struktúrával” és „tekintélyelvű konglomerátummal” amely e két tevékenységben (csakugyan tevékenység? csakugyan kettő?) jelen van.

Más szóval: helyzetünk kétségbeejtő és sürgős orvoslásra szorul. Az orvosság pedig a rizóma, arról viszont megtudjuk, hogy „olyan síkidomot rajzol ki, amelynek az öt átszelőn kívül nincs más dimenziója; így hát a sokrétűség, amit alkot, már nincs az Egynek alárendelve, hanem saját konzisztenciát teremt.”²⁶² A rizomatikus gondolkodás „a sokoldalúságok típusai közötti különbségtevéssel” helyettesíti az „Egyet és a többet”, csak hogy vigyázat: a fa néha

260 Uo. 211.

261 Uo. 213.

262 Uo. 588.

visszaüt, és a „sokféleségek elfásulását” idézi elő.²⁶³ A jelek szerint az a lényeg, hogy a rizómák síkokban, rétegekben, nem pedig fákban egyesülnek (ami azt jelenti, hogy azok, akik – mint például Chomsky – egyfajta családfában ábrázolják a nyelvet, alapvetően félreértik a rendelkezésre álló lehetőségeket).

A rizomatikus növekedés területeket jelöl ki. Közben azonban „deterritorializálja” a korábban ott lakókat, úgy, ahogy a gaz benő egy kertet, vagy ahogy a telepések elfoglalják vetélytársaik helyét. A territorializáció fogalmát Deleuze és Guattari igen tág és rugalmas értelemben használja – például egy madárraj is territorializálódik, ahogy repülés közben széles alakzatot képez, sőt ez történik az egyes madárral is, amikor füttyszóval jelöli meg területeit; a zenével is ez történik a vissza-visszatérő refrénben; az emberekkel is, amikor letelepednek; az árvízzel is, amikor előnt egy mezőt. És mindezekben az esetekben deterritorializációnak is tanúi vagyunk (mint amikor a madárraj kezdetben egyvonalon száll, amikor a nomádok felszedik sátraikat és tovább állnak, vagy amikor kihúzzuk a vízzel teli kádból a dugót). Ám egyúttal újraterritorializációnak is tanúi vagyunk minden olyan esetben, amikor a dolgok új alakzatot öltenek.

A deterritorializáció folyamatát mindig az ellenkezője is kíséri, a deterritorializáció és az újraterritorializáció egymással párhuzamosan megy végbe. Deleuze és Guattari mindezt különös magyarázattal szolgál: azzal példálózik, ahogy a darázs beporozza az orchideát. „Hogy is lehetnének a deterritorializációs mozgások és az újraterritorializációs folyamatok mások, mint

263 Uo.

kreatívak, egymásba kapcsolódók, egymástól elválaszthatatlanok? Az orchidea deterritorializálódik, amikor a nőstény darázs alakját utánozza; a darázs viszont az orchideában újraterritorializálódik. Ugyanakkor a darázs deterritorializálódik is, amikor az orchidea szaporodásirítus-apparátusának részévé válik. Egyszersmind azonban újraterritorializálja az orchideát, amikor átviszi a virágorát. A darázs és az orchidea mint heterogén elemek egyetlen rizómát alkotnak.²⁶⁴

Mint ebből – a *Mille plateaux* szövegrészei közül még a legértetesebb – magyarázatból látható, új szavakkal van dolgunk, de nem új koncepciókkal. Definíciók helyett képzettársításokat kapunk, elméletek helyett pedig olyan szakkifejezéseket, amelyek kategóriáiról kategóriára feszíthetők. Valamennyi egyfajta átlátszó csomagolásba burkolható, ami alatt minden olyannak tűnik, amilyen volt. Ám mégis furcsa átváltozáson ment keresztül, mert idegen anyaggal került kapcsolatba – mint a vadásztrófeák egy bevásárlókosárban. És csakugyan, ha egyetlen szóval próbálnánk jellemezni Deleuze és Guattari módszerét, a „csomagolás” kifejezés kínálkozna a legalkalmasabbnak. Irányított értelmetlenség ez: az ellenséget veszik vele célba. Azt mondják, vessük el a régi hierarchiákat, a kétosztatú struktúrákat, az olyan „fákat”, mint amilyen a polgári család és a kapitalista gépezet, ehelyett alakítsuk át magunkat rizómákká, földalatti aktivisták közösségeivé, amelyek a vágy újraterritorializálása és a fennálló hierarchiák deterritorializálása útján viszik végbe

264 Gilles Deleuze–Felix Guattari: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London, 1996, 10. – Magyar nyelven a mű bevezetése jelent meg: Felix Guattari–Gilles Deleuze: *Rizóma* [1980]. Fordította Gyimesi Tímea. *Ex-Symposion*, 1996, 15–16. szám.

a forradalmat. Ez a forradalmi cél a Deleuze és Guattari által ajánlott új nyelv révén valósul meg, vagyis nem a pszichoanalízis nyelvén; az ugyanis csupán megbékíti a burzsoáziát a saját viszonyaival, hanem a „szkizoanalízis” nyelvén, amely a vágy nevében intéz támadást a fennálló struktúrák ellen.

A támadás tehát nem pusztán az ellenséggel szemben indul. Célpontja elsősorban a nyelv, amelynek révén az ellenség igényt támaszt a világra; a nyelv, amelyet „racionális érvelés” néven ismerünk, amelyen az igazságot szokás keresni. Amit Deleuze és Guattari – az általuk leírt átalakulás mellett síkraszállva – mint „puszta tükrözést” vetnek el. „Az igazság szeretete – jelentette ki Jacques Lacan – annak a gyengeségének a szeretete, amelyről lerántottuk a leplet; annak a szeretete, ami az igazság mögött rejtőzik, és amit úgy hívnak: kasztrálás.”²⁶⁵ Az igazságnak tehát önmagában nincs értéke, mert pusztán arra szolgál, hogy álcázza a gyengébb fél gyengeségét. A hatalmon kívül nincs más áru a piacon. A győzelmet pedig egy varázspálca szavatolja, nevezetesen a mínusz egy négyzetgyöke, ami, ha az ellenfélhez vágják, levágja a golyóit. Így aztán Deleuze és Guattari szavaival szólva „a relevancia, a szükségszerűség és valaminek a lényege ezerszer nagyobb jelentőségű, mint az igazság. De nem az igazságot helyettesítik, hanem kimondott szavaim igazságának mértékei.”²⁶⁶ Az igazság tehát a hatalom szolgálóleánya, a hatalom az enyém, én határozom meg a hatókörét és a szükségszerűséget.

265 Jacques Lacan: *The Seminar of Jacques Lacan*. Édition Jacques-Alain Miller. XVII. könyv. Norton, New York, 2007, 52.

266 Felix Guattari–Gilles Deleuze: *Mi a filozófia?* [1991]. Műcsarnok, Budapest, 2013, 110.

Deleuze-től és Guattaritól megtudjuk, hogy „az SZNT az a valami, ami megmarad, amikor mindent kivonunk”.²⁶⁷ Ebből pontos képet alkothatunk az érvelési rendszerükről. A gondolkodás minden normális formája, mindenféle empirikus megfigyelés, minden korábban felhalmozott tudás feloldódik egy önkívületszerű szövegben, amely minden keresztlúgva végül az abszolút semmiben köt ki. Minden bekezdés végén ott díszleg az a titokzatos, sehol sem definiált „szervek nélküli test”.

A megkérdőjelezhetetlen tekintélyt sugárzó szóhasználatot – amelyben szünet nélkül követik egymást a zengzetes kinyilatkoztatások – semmilyen más nyelvezetben ki nem fejezhető, képzelt „kérdések” hordozzák. Ha néha nyílik is egy kis kitekintés a való világra, azt is szinte a felismerhetetlenségig eltorzítja az alkalmazott nyelv. A bőséges jegyzetapparátus a tárgyhoz egyáltalában nem tartozó politológiai, antropológiai, biológiai, zenetudományi, részecskefizikai és egyéb művekre hivatkozik. Ez arra való, hogy még inkább megfélemlítse a szerencsétlen olvasót és az egyetemi hallgatót, aki, minthogy a kötelező olvasmányok listájának tetején találja a szöveget, kénytelen bemagolni a benne felhalmozott szakszavakat, és anélkül, hogy egyetlen arcizma is rándulna, tudományos hangon felmondani a leckét:

„(1) Az SZNT-k attribútumaik alapján különböző nemekbe és fajtákba rendeződnek. Például a bedrogozott SZNT fázik, a mazochista SZNT fájdalomat érez. Mindegyiknek termelési elvét a 0 fok adja (*remissio*). (2) Ami az SZNT-k mindegyik típusával megtörténik: az áthaladó hullámok (*latitudo*). (3) Valamennyi SZNT poten-

267. Gilles Deleuze: *A Thousand Plateaus*, i. m. 176.

ciális totalitása, a konzisztenciasík (az olykor SZNT-nek is nevezett *omnitudo*).²⁶⁸

Ha a diák képes visszaadni ezt a szöveget – és végső soron nem is olyan nehéz, hiszen nem köti sem logika, sem igazság, sem megfigyelés, sem az őszinteség igénye –, akkor bizton reménykedhet benne, hogy oktatója a legjobb jegyet próbálja majd adni a dolgozatára, elvégre az írás pontosan azt támasztja alá, aminek alapján oktatója a tudós címre tart igényt. A *Mille plateaux* puhafedeles angol nyelvű kiadása 700 oldalnál is hosszabb, és minden egyes oldal több órányi figyelmet követel az odaadó olvasótól. Kiábrándító képet fest a társadalomtudományok egyetemi oktatásáról, hogy az elmúlt 10 évben tizenegyszer nyomták újra.

Az értelmetlenségautomata népszerűségét két jellegzetessége magyarázza. Először is az, hogy az ellenség legyőzésére használható. A szóban forgó ellenség nem más, mint a burzsoázia, az osztály, amely (mármint a történelem kiirthatatlan marxista karikatúrája szerint) az 1789-es forradalom óta kisajátította a francia társadalom intézményeit, és azóta is minden kommunikációs csatorna az ő „ideológiáját” sugározza. A Beauvoir által ostromozott patriarchális család mögött, a Foucault írásaiban leleplezett börtön és elmeegógyintézet intézményei mögött, Deleuze és Guattari „*machine à désirer*”-je (vágýautomata) mögött, akárcsak a Sartre *Saint Genet*-jében nevetségessé tett heteroszexuális szalonképesség mögött ugyanazon, egyszerre gazdasági és szellemi erő fedezhető fel. A burzsoázia ereje ez, amely túl szerteágazó és túl átható ahhoz, hogy valamely konkrét emberi csoporthoz legyen köthető.

268. Uo. 183.

A burzsoá társadalom még ott is jelen van, ahol, mint Deleuze korai munkáiban, elvetendő valamiként tűzik gombostűre. A legtisztább beszéd ezekben az írásokban rendre a burzsoázia számlájára írandó – ezek azok a szakaszok, amelyek az olvasóhoz szólnak és nem egy álomszintaxisban záródnak magukba.

Másodszorban, az értelmetlenségautomatát használt alkatrészekből építették fel: a háború végén elhagyatva heverő gondolatokból. Ezek segítségével próbálta meg a háború utáni nemzedék lerázni magáról a megszállás és az árulás emlékét. A „jelölő” és a „jelölt”, a nyelv és a szó, a fonéma és a morféma saussure-i megkülönböztetése egyidőben került be az új nyelvbe az olyan marxi fogalmakkal, mint amilyen az alap és a felépítmény, a használati érték és a csereérték, a termelés és a kizsákmányolás, valamint a Freudtól kölcsönzött elfojtás és libidó. A különféle megkülönböztetéseket és elméleteket a forradalmi tűz forrasztotta egybe, gyakran egészen rendkívüli eredménnyel, például Lacan esetében, aki bebizonyította, hogy a „szizofrénia” – és most egyik követőjét idézem – „a vágy tisztán metoním formáját jelöli, amelyet nem vertek béklyóba az apa nevében működtetett társadalmi és/vagy nyelvi kódok által kierőszakolt azonossági és jelentésbeli metaforikus gondolatátársítások”.²⁶⁹

Guattari pedig kimutatja, hogy ha meghaladjuk a jelölő szemiotikát – amelyben arra kárhoztattunk, hogy „nem-jelölő szemiotikai gépezetek” legyünk –, „felszabadítjuk a vágytermelést, a vágy

269 Eugene W. Holland: From Schizophrenia to Social Control. Eleanor Kaufman–Kevin Jon Heller (eds.): *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 1998.

egyediségét a nemzeti, családi, személyes, faji, humanista és transzcendens értékek alól (köztük a természethez való visszatérés szemiotikai mítosza alól is), és átléphetünk a nem-szemiotikai kódok jelölés előtti világába”.²⁷⁰

Az ebben a szövegben ott kísértő értelmetlenségszörnyek azért vonják magukra figyelmünket, mert elfeledett elméletekből, bizarr és lidérces formába öntött elemekből építkeznek, amelyek úgy festenek, mint megannyi, csatatéri maradványokból összetákolt vízköpő. És e vízköpők rendre a burzsoáziára öltik nyelvüket.

Ráadásul ez az automata egy pillanatra sem szakad el a háború utáni önvizsgálat idején szerzett fő gondolattól, amely azóta sem vesztett hiteléből, s amely azért tartja ennyire magát, mert nem cáfolható tudományos hipotézis, hanem a tudatra vonatkozó filozófiai elmélkedés. A „klasszikus német filozófiából” kimentett Másik kojève-i fogalmáról van szó. Találkoztunk vele Sartre-nál és Foucault-nál; Lacannál anyai köntösben láttuk, aztán Deleuze-nél és Guattarinál jelenik meg újra, s ők olyan szövegbe öntik „*folie à deux*” (kétszemélyes örület)-játékukban, amit nehéz lenne parodizálni: „A másik elég ahhoz, hogy a térben bármely hosszúságot egy lehetséges mélységgé változtasson, vagy fordítva, olyannyira, hogy ha ez a fogalom nem működne az észlelési mezőben, az átmenetek és megfordítások érthetatlenné válnának, folyton ütköznének a dolgokkal, mivel a mezőből eltűnne a lehetséges. [...] [Ha a] másik fogalmát nézzük, azt látjuk, hogy a lehetséges világ nem létezik az őt kifejező arc nélkül, jöllehet különbözik tőle, hisz az egyikük

270 Gary Genosko: *Guattari's Schizoanalytic Semiotics*, uo.

a kifejezett, a másik a kifejezés, ami pedig az arcot illeti, az belefo-lyik a beszédbe, lévén eredendően ő a beszéd szócsöve.”²⁷¹

Az 1970-es évek elejére egy áthatolhatatlan metairóadalom, az irodalomról szóló irodalomról szóló irodalom fejlődött ki, amely magába olvasztotta a fent említett jellegzetességeket, és amiről egyetlen dolog bizonyos, éspedig az, hogy melyik oldalon áll. Ha pedig ez világos, akkor a kifejezésmód homályossága igazán nem róható fel. Ellenkezőleg: az ilyen esetekben a homály a mélyértelműség és eredetiség erős bizonyítéka, amely hétköznapi szavakkal ki sem fejezhető. A homály tehát a politika igazolását szolgálta – azt volt hivatva kimutatni, hogy ha valaki kövel dobálja meg a rendőröket, az egy gyakorlati szillogizmus következménye, aminek legmagasabb rendű szellemi tekintélye kétségbevonhatatlan.

Intellektuális imposztorok című, immár híres könyvükben Alan Sokal és James Bricmont támadást intéz Deleuze, Guattari, Baudrillard, Lacan és sok más szerző álszakértelme ellen.²⁷² Lehet, hogy az olvasó nem találja meggyőzőnek érveiket, mint ahogy alkalmasint nem hat rá Malcolm Bradbury *Mensonge*-a, a posztmodern irodalmi modorosság e remek szatírája sem.²⁷³ Magam nem azt rovom fel Sokal és Bricmont hibájául, hogy igazságtalanul bírálnák alanyaiikat. Véleményem szerint nem fordítanak elég energiát arra, hogy megpróbálják kibogozni a kritizált szövegek értelmét. Nem mintha a szemükre vetném, hogy nem értik, mennyire elfogadhatónak számít a Rue Mouffetard egymérföldes körzetében *jouissance*-nak

271 Felix Guattari–Gilles Deleuze: *Mi a filozófia?*, i. m. 21–22.

272 Alan Sokal–Jean Bricmont: *Intellektuális imposztorok*, i. m.

273 Malcolm Bradbury: *Mensonge: My Strange Quest for Henri Mensonge, Structuralism's Hidden Hero*. King Penguin, London, 1985.

tekinteni a tudományt. A kritikám inkább azzal kapcsolatos, hogy eltekintenek a posztmodern metairóadalom politikai jelentőségétől. Baloldaliként határozzák meg magukat – ez persze nélkülözhetetlen, ahhoz, hogy a legkisebb esélyük legyen arra, hogy hatással legyenek a posztmodern értelmetlenség felé tülekedők népes táborára. De nem mutatnak rá, és talán nem is ismerik fel, hogy az egész nem szól másról, mint hogy a baloldalhoz kell tartozni.²⁷⁴

Az értelmetlenség bugyborékoló áradata biztos falak között fortyog, s e falakra kitörölhetetlen üzenetet véstek. Az üzenet arról tájékoztat, hogy a világ a kapitalista Másik kezében van, és felszabadításának nagy Eseményére vár: a forradalomra, amelyet a varázsigékből építkező új irodalom indít majd útjára. Mindegy, milyen forrásból származnak a varázsigék, akár a topológiából, akár a kvantummechanikából, a halmazelméletből, minden megteszi, ami alkalmas az ellenség megfélemlítésére. Az ellenség pedig nem más, mint a kételkedő, aki habozik, amikor ütött a cselekvés órája; aki nem ismeri fel, pedig fel kellene ismernie, hogy elhangzott a hívó szó.

Nézetem szerint ilyesmi zajlik az alábbihoz hasonló szövegrészekben: „A helyettesítő dikció [...] az Eszme különböztető pontjainak eloszlását felügyeli, [és] két folyamat is közrejátszik a probléma viszonyainak meghatározásában, valamint a megoldás eseteinek kölcsönhatásos genézisében: az első esetben a kiegészítő mezők specifikációja lép működésbe, a másodikban pedig az egyediségek összesűrűsödése. Egyfelől a feltételek fokozatos meghatározásában

274 Chomsky, a valódi tudományos fogalmakban gondolkodó radikális baloldali kutató a maga módján hatásosan zúgta porrá az értelmetlenség-automatát. Lásd 1995-ben körözött beszélgetését itt: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/chomsky-on-postmodernism.html>.

kell felfedeznünk a kiegészítő elemeket, amelyek a probléma eredeti mezejéhez mint olyanhoz tesznek hozzá – más szóval a minden dimenziójában értelmezett sokféleség fajtáit egészítik ki –, illetve azoknak a jövőbeni vagy múltbeli eseményeknek a töredékéhez kapcsolódnak, amelyek egyszersmind megoldhatóvá teszik a problémát; a feladat pedig azoknak a módozatoknak a megállapítása, amelyekben ezek magukba foglalják az eredeti mezőt vagy kapcsolatba lépnek vele. Másfelől ...”²⁷⁵

Kíváncsi filozófus révén, Adrian Moore a földre szorítja fülét, és ennek az ide-oda kalandozó és önelégült beszédnek a mélyéről egészen más hangot hall ki – az olyan metafizikai gondolkodó hangját, aki azon töpreng, vajon olyan-e a világ, amilyennek látszik, és józan ésszel tényleg kiigazodunk-e rajta. Ő azonban korántsem tipikus – mondhatni, afféle különc olvasó. Az értelmezők nagy tömege – bár szándékuk, hogy tömeget alkossanak – valóságos prófétát lát Deleuze-ben. Bezárkózó szövegei – éppen a szintaktikai béklyók miatt – a felszabadulás kulcsát kínálják. Ennek révén az ember kiléphet a nyugati gondolkodás régi világából, a vágy új világába. Az SZNT-vé lényegülhet át, a nagy pszeudo-Dionüszosszá, aki, végtelen ismétlések révén, diadalra jut a Most-ban. Az ilyen olvasónak szeme sem rebben az alábbi szöveg olvastán: „Mintha minden gondolatnak két arca volna, amelyek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a szeretet a haraghoz: a szeretet nyilvánul meg a töredékek utáni kutatásban, az ideális csatlakozási mezők meghatározásában és összekötésében; a harag pedig az egyediségek összesűrítésében, amely az eszményi események erejénél fogva meghatározza a „forradalmi helyzet”

275 Gilles Deleuze: *Difference and Repetition*, i. m. 239.

összesűrűsödését és az Eszmét cselekvéssé robbantja szét. Ebben az értelemben mondható, hogy Leninnek eszméi voltak.”²⁷⁶

Most, hogy elértünk a gödör mélyére, és megfogalmazódott a valódi cél, a gondolat tovább tántorog a differenciálegyenletektől a nyelvészetig, attól a saussure-i mondástól, hogy „a nyelvben csak különbségek léteznek” a fonológiáig, onnan Gustave Guillaume munkásságáig és tovább. Anélkül, hogy csak egy pillanatra is megállna egy kérdés konkretizálása kedvéért, vagy hogy annak a leghalványabb reményével alkalmazna egy fogalmat vagy szak kifejezést, hogy számítson, jelentenek-e azok valamit egyáltalán.

Időnként egy-egy meghökkentő paradoxonba ütközünk. Például azt olvassuk, hogy „az Eszme nem tud semmit a tagadásról”; vagy, hogy „bár a tudat nem természeténél fogva hamis, a problémák természetüknél fogva kívül esnek a tudat hatókörén”.²⁷⁷ És minthogy ezek az odavetett célzások a *tőke* gondolatmenetének (érvek nélküli) helyeslése közben bukkannak fel, feltételezhető az olvasóról, hogy mint maguktól értetődőket, elfogadja őket. Egy lépést hátrálva azonban biztosan döbbenten néz rájuk. Ha egyszer a problémák természetüknél fogva elkerülik a tudatot, Deleuze hogyan lehet a maga problémájának tudatában? Mindegy is, hiszen „a társas hajlam transzcendens tárgya a forradalom. Ebben az értelemben a forradalom a különbözőség társadalmi ereje...”²⁷⁸ A világosságnak ezekben a hirtelen előálló pillanataiban tárul fel a cél. Meglehet, Adrian Moore éles füle a „különbség” elméletéből választ hall ki az identitás metafizikájára, amely oly rendíthetetlen helyet foglal el

276 Uo.

277 Uo. 258–259.

278 Uo.

az analitikus filozófiában. Ám Deleuze követői erre fittyet hányanak. Őket az az ígéret tartja izgalomban, hogy a „különbség” forradalmat jelent, és a végeérhetetlen szakzsargon, amelyet a forradalom oldalán felvonultatnak, a kapitalista ellenség szellemi vereségét hozza el.

A deleuze-i értelmetlenségautomatából új tudományos nyelvezet emelkedett ki: a szemantika nélküli mondatban. A kirakatban ott láthatók a mélységes összpontosítást igénylő, az elvont és a matematikai gondolkodás határait feszegető fordulatok. Ha mégis megjelenik egy-egy valódi gondolat, hát csak szövegkörnyezeten kívül, kiindulópontjaitól elszakítva, gyökértelen szakkifejezéssé lefokozva kerül elő.²⁷⁹ Ez az írásmód tehát egyenlő esélyt ad a gondolatnak és a gondolat hiányának, hiszen mindkettő esetében ugyanazokat a fordulatokat és érvrendszereket alkalmazza. Az előjogok, amelyek valaha az igazságot, az érvényességet és a racionális érvelést megillették, egyetlen mozdulattal a süllyesztőbe kerülnek, és máris előállnak azok az eszközök, amelyekkel lényűgöző tudományos karrier építhető – a semmire. Mi több, akárhogy építi is az ember a karrierjét, egyvalami biztos: politikailag baloldalinak kell lennie, mert akkor igazolják őt az éppen aktuális igaz ügyek (bármik legyenek is azok), következésképp nem érheti komoly bírálát. Tudományos diskurzusa valóságos játék lesz, önkifejezés, *jouissance*. Az számít, hol áll az ember, ebben pedig nem érheti gáncs; biztos lehet benne, hogy rászolgált a tudósi stallumra és a burzsoák adójából származó jövedelemre.

²⁷⁹ Ha az olvasónak kedve támad, vessen egy pillantás a XD-jelről szóló örült morfondírozásra a *Difference and Repetition* 217. oldalán.

A világméretű kultúrharc: az újbaloldal Gramscitól Saidig

A párizsi értelmetlenségautomatát a burzsoá kultúra elleni ballisztikus támadás előkészítése gyanánt vetették be. Az ostromlott várost az *újbeszél* áthatolhatatlan tömbjeivel bombázták. Meg is lett az eredmény – lerombolták a civil társadalom alapját: az emberek közötti eszmecserét. A „deterritorializált matémák” úthengere a jogokról és kötelességekről zajló emberi párbeszéd fórumain (ahol a megegyezés lehetőségét keresve még tisztelték egymást az emberek) letarolta a joggal, az alkotmánnyal és a társadalmi renddel kapcsolatos törékeny gondolatokat. Mind ott pörlad a nagy Esemény romjai alatt. Döntő fordulópont volt ez a kultúra birtoklásáért folytatott százéves háborúban, amely során a szellemi életet a baloldal kizárólagos mandátumterületévé nyilvánították.

Az előző fejezetekben már szó esett arról, hogy az első világháború után miként írták le ezt a harcot német nyelvterületen. A valóság „burzsoá” felfogását „hamis tudatnak”, „fetisizmusnak” és „eldologiasodásnak” minősítették, és mint ilyet elvetették. A forradalmat úgy állították be, mint a szellemi megtisztulás terepét, ahol a proletár tudat lép az ideológia helyébe, és ahol a dolgok igaz valójukban tárulnak fel. E háború Olaszországra is áterjedt, és a kommunizmus és a fasiszmus összeecsapásának formáját öltötte. Ebben az összecsapásban nem a kicsit északabbra a Deleuze-nél csúcsra járatott, áthatolhatatlan *újbeszél* volt a fő fegyver, hanem Antonio Gramsci józanész-szociológiája. A brit és az amerikai újbaloldal jórészt ebből a szociológiai megközelítésből merítette kulturális eszméit, és Gramsci

gondolatai alighanem ma is éppoly népszerűek, mint Olaszországban voltak a háború előtt.

„Gramsci rendkívüli filozófus volt, talán lángelmének is mondhatnánk. Alighanem ő volt a legnagyobb huszadik századi kommunista gondolkodó Nyugat-Európában.” (Eric Hobsbawm.) „A szovjet forradalom nagy alakjaitól eltekintve, a munkásmozgalom történetében nem volt senki, akinek a személye és munkássága nagyobb érdeklődést váltott volna ki, mint Gramsci.” (Norberto Bobbio.) „Ki vállalkozott valóban Marx és Engels felfedező útjának folytatására? Egyvalakire tudok gondolni, ez pedig Gramsci.” (Louis Althusser.) Ez csak néhány példa arra, miféle hódolat övezi évtizedek óta Gramscit az értelmiségi elit köreiben. Rómában Gramsci Intézet jött létre; gyakorlatilag minden műve megjelent posztumusz kiadásban; Gramsci – a politikatudomány klasszikusaként, forradalmárként, kritikusként és filozófusként – ezernyi egyetemi kurzus tananyaga. Valóságos mozgalmat szerveztek köré azok, akiknek erkölcsi és szellemi útmutatásra volt szükségük, és akik a huszadik század utolsó évtizedeiben is hevesen hittek Gramsciban, s benne lelték meg ezt az útmutatást. E hév csak az utóbbi időkben kezdett csillapodni.

Gramscit 1926-ban bebörtönözte a fasiszta kormányzat, sőt a börtönben írta legfontosabb szövegeit. Majd 1937-ben, miután a börtönből egy kórházba vitték, fogolyként érte a halál. A háború után született *nagy generáció* számára ő volt a nemzedék örökségének tökéletes jelképe: a faszizmusnak áldozatul eső tüdőbeteg értelmiségi, aki egész életét a faszizmus elleni szellemi küzdelemnek szentelte. A hős forradalmár archetípusa, akit életében hallgatásra ítélték, ám hátrahagyott írásaiban újra felbukkan – immár tiszta szellemként.

A hős forradalmár alakja nem újkeletű, jól ismerjük az itáliai Risorgimentóból, azon belül is Garibaldi kultuszából. A tizenkilencedik századi orosz irodalomban is minduntalan megjelenik, és eredetileg Wagner Ring-tetralógiáját is ez ihleti. A marxisták szemében azonban mindig is problematikus volt. A marxizmus egyik legérdekesebb paradoxona ugyanis éppen az, hogy a vezető személyiségek döntő hatását tagadó történetfilozófiája olyan forradalmi gyakorlattal párosul, amelyek sikere teljes mértékben a vezetőktől függ, és amely csak úgy tudta megszilárdítani hatalmát, hogy a hős forradalmár kultuszát honosította meg. Gramsci elméleti munkáiban nyíltan vizsgálat tárgyává tette ezt a paradoxont, az „ügynevezett Nagy Ember” problémáját, ahogy Engels nevezte. Gramsci azonban sose gondolta volna, hogy egyszer majd diákok egész nemzedéke tanulja az egyetemen, hogy kritika nélkül hódoljon neki, s ugyanazt tisztelje benne, amit Trockijban, Maóban, Castróban és Che Guevarában illet tisztelni: a világméretű forradalmi mozgalom vezetőjét, tanítóját és hősét.

A baloldalon minden sorsfordító eseményhez „harci” légkör dukál, miként ez 1968-ban is történt – ez váltja ki a szolidaritás oly fontos érzését. De ugyanígy szükség van élharcosra is, a forradalom ügyének hősére vagy vértanújára. Ahhoz, hogy e szerepre méltóvá váljon valaki, nem elég határozott vezetőnek lenni. Értelmiséginek is lennie kell, nemcsak a gyakorlatban, hanem az elmélet terén is jelentős valakinek. Így aztán a modern baloldali mozgalmak vezéregyenységeit rendre így ábrázolták. Lenin „hatalmas eszének” mítosza csak egyetlen példa arra a hagiográfiai eljárásra, amely során másodrangú gondolkodókat (így például Lenint) páratlan éleslátással és bölcsességgel megáldott embernek mutattak

be, akinek minden szava szent, s akinek a tetteit mindig a tudás ihlette.

Ez az eljárás két szinten is érezteti hatását. A politikai gyakorlatban a baloldali mozgalom a megváltó képében tűnik fel: rajta keresztül lép színre az igaz tudás, hogy a dolgok intézésével ez idáig próbálkozó egyszerű halandók tévedéseit és bűneit kiigazítsa. A vezér a téves eszmével élet-halál harcot vívó igazság megtestesítője. Ám a kultúrában, ebben a bőkezűen támogatott színházban, melynek színpadát az erősebb foglalhatja el, még kézzelfoghatóbb a hatása. Így aztán az újbaloldal a hetvenes években a kultúra – az egyetemek, a művészeti iskolák, a színházak és a könyvek – révén gyakorolta a legmélyebb és legkarakteresebb hatást. Lenin példájánál talán még érzékletesebb Maóé, akit titáni ereje vagy katonai lángelméje biztosan nem tett volna vezetővé, ha nincs a hit, hogy „a helyes elméletet” hirdeti, s hogy igazi szellemi nagyság.

Így aztán diákok egész nemzedékének ajánlottak tanulmányozásra olyan filozófiai és politológiai műveket, amelyekről bárki, akit nem kifejezetten Mao csodálóinak vallásos buzgalma tölt el, azt mondaná: nevetségesen naivak és durva félreértésektől hemzsegek. Más vezetők is kerültek hasonló szerepbe – Ho Si Minh, Che Guevara és Sztálin –, de egyikük képe sem volt oly eleven számunkra, akik az 1960-as években voltunk diákok, mint Gramscié. Gramsci a 60-as években azt jelentette, amit Lenin és Sztálin jelentett húsz-harminc évvel korábban: azt ültette el követői fejében, hogy a forradalmi gyakorlat és a helyes elméleti látásmód egy és ugyanaz; hogy a képzettség egyenlő a bölcsességgel, s hogy a bölcsesség feljogosít a társadalom irányítására.

Eric Voegelin szerint éppen ebben a felfogásban gyökerezik a gnoszticizmus,²⁸⁰ az első eretnekség a keresztény világban, amelyhez aztán minden további eretnekség visszanyúlt. Ez a gondolat egyben magyarázatot ad arra, hogy miért bizonyult a Gramsci-féle baloldaliság éppen a katolikus országokban, mindenekelőtt Olaszországban oly vonzóan. Az olasz nemzeti kultúrában amúgy is fontos szerepet játszik az értelmiségi elit, ráadásul elterjedt és az egyház által is erősített hiedelem, hogy a társadalom minden területén a képzettségen alapul az irányítás. Gramsci ezt a hagyományt világi irányba fordította. Egy nála ortodoxabb marxista esetében meglepő lenne, hogy tevékenysége jó részét az értelmiségi szerepnek szentelte. Nemcsak azt állítja, hogy a forradalom valódi ágensei az értelmiségiek, hanem azt is, hogy nézeteik „helyessége” jogosítja őket fel erre.²⁸¹ Ebből következik, hogy én, a kritikai értelmiségi, joggal bírok hatalommal fölöttem, az egyszerű előítéletes valaki felett.

Az 1960-as évek forradalmárai Maóban hittek, és elképesztően tekervényes gondolatmenetek révén képesek voltak a Kulturális Forradalomban nem az értelem ellen indított háborút látni. Homá-

280 Eric Voegelin: *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago, 1968.

281 Quintin Hoare–Geoffrey Nowell-Smith (eds.): *Selections from the Prison Notebooks*. London, 1971. – Antonio Gramsci „börtönfüzeteinek” egésze eddig még nem jelent meg magyar nyelven. Részletek, gyakran egymással átfedésben, viszont több kötetben is elérhetők: *A gyakorlat filozófiája*. Fordította Sallay Géza és mások. Kriterion, Kolozsvár, 1974; *Az új fejedelmek*. Fordította Betlen János. Helikon, Budapest, 1977; *Filozófiai írások*. Fordította Rozsnyai Ervin. Kossuth, Budapest, 1970; *Marxizmus – kultúra – művészet*. Sallay Géza és mások. Kossuth, Budapest, 1965. Részleteket közöl a műből: *Olasz marxista filozófusok írásaiból*. Fordította Rozsnyai Ervin. Gondolat, Budapest, 1970.

lyosan ugyan, de ráéreztek, hogy az értelmiségi vezetők nem bízhatnak meg az értelmiségi vezetettekben. Sztálint már leleplezték, és Lenin is kezdett gyanúba keveredni. Igaz, még mindig ott volt Trockij. Gramscinak azonban volt egy behozhatatlan előnye Trockijjal szemben: nemcsak hogy meghalt, hanem a fasizmus elleni harcban lelte halálát. A kommunista propaganda sikerét bizonyítja, hogy sok emberrel sikerült elhitetni a fasizmusról és a kommunizmusról, hogy két ellentétes pólus, és hogy a politikai ideológiák mind besorolhatók a „szélsőbaltól” a „szélsőjobbig” húzódó egyenes vonal valamely pontjára. Igaz ugyan, hogy a kommunizmus a szélsőbaloldalon helyezkedik el, de ez mindössze egy lépéssel van távolabb azon az úton, amin az értelmiségieknek haladniuk kell, ha nem akarják, hogy megfertőzze őket korunk fő gonosza, a fasizmus.

Az angol írónak az olasznál talán könnyebb átlátnia ezen a képtelenségen, és azon is, hogy mit hivatott elfedni. Azt ugyanis, hogy – mind elméletüket, mind gyakorlatukat tekintve – milyen alapvető a fasizmus és a kommunizmus közötti hasonlóság: például hogy a parlamentáris és alkotmányos rendszereket egyaránt ellenségüknek tekintik. Ha elfogadjuk is azt a kifejezetten felületes nézetet, hogy a német nemzetiszocializmus és a fasizmus egy és ugyanaz, bármelyiküket a kommunizmus politikai ellentétének beállítani azt mutatná, hogy még felületesen sem értettük meg az elmúlt évtizedek történetét. Valójában minden „izmus” valódi ellentéte a tárgyalásos politikai rendszer, amelynek nincs más célja, mint hogy a vetélytársak békében éljenek egymással. A kommunizmus és a fasizmus egyaránt egyetlen párt vezetése alatt álló tömegmozgalmat és államot teremtett, mindkettő teljes egységet követelt meg

a közös cél érdekében. Következésképp mindkettő – eszközökben nem válogatva – felszámolta az ellenzékét, és a pártok közötti rendezett vita helyébe az egyeduralkodó eliten belüli, színpalak mögötti „vita” lépett. A rendszer lényegéhez tartozott, hogy a „nép nevében” ellenőrzés alá vonták a tájékoztatást, a hírközlést és a közoktatást, valamint parancsuralmi rendszert hoztak létre a gazdaságban.

Mindkét rendszer mellékesnek tekintette a jogot, lényegtelennek az alkotmányos korlátokat, mindkettő a forradalmi alapokra, a „vasfegyelemre” és a központi irányítástól való függésre építkezett. Mindkettő egy új társadalmi rendet akart meghonosítani, ahol nincs szükség az intézmények közvetítésére, mert az emberek közvetlen testvériségben forrnak egybe. Ennek az eszményi népi egységnek megvalósítása érdekében, amit a 19. századi olasz szocialisták *fascionak* neveztek, mindkét mozgalom egyfajta katonai kormányzati rendszert hozott létre, amely a lakosság totális mozgósítását célozta,²⁸² s amely mindenhez, a látszólag legbékésebb teendőkhöz is háborús szellemben, egy hadvezér irányítása alatt fogott hozzá. Ennek a mozgósításnak meglehetősen komikus megnyilvánulásai voltak azok a nagyszabású díszszemlék, amelyeken a két ideológia önmagát dicsőítette.

Voltak persze különbségek is: A fasiszta kormányok időnként demokratikus választás útján kerültek hatalomra, a kommunista hatalomátvételhez viszont minden esetben államcsíny kellett. Továbbá a kommunizmus az egyenlőség és a felszabadítás ideológiájával lépett elő, a fasizmus viszont a kiválóságot és a diadalt állította

282 A tömeges mozgósítás jelentőségéről lásd Leonard Schapiro: *Totalitarianism*. London, 1972, 38–39.

a középpontba. Minden más tekintetben azonban nagyban hasonlított a két rendszer – nem utolsósorban bombasztikus és giccses köztéri művészetükben, valamint abban, hogy képviselőik azt hitték, akkor tudják megváltoztatni a valóságot, ha torkuk szakadtából üvöltöznek.

Szokás erre azt mondani, hogy a gyakorlatban talán valóban ilyen a kommunizmus, de csak azért, mert a gyakorlat letért az elmélet útjáról. Ugyanezt természetesen a faszizmusról is el lehetne mondani. Csak hát a baloldali stratégia, valamint a háború utáni szovjet propaganda fontos eleme, hogy a merőben elméleti szintű kommunizmust a „gyakorlatban létező” faszizmussal, vagyis a mennyország ígéretét a megvalósult pokollal állították szembe. Ez nem csak arra volt jó, hogy híveket toborozzanak, hanem arra is, hogy az emberek dichotómiákban gondolkozzanak, és minden döntési helyzetet vagy- vagy alapon ítéljenek meg – egyszerűen, hogy a feltétel nélküli támogatáson, illetve a teljes elutasításon kívül ne lássanak más lehetőséget. Így hát, amikor Lenin bejelentette, hogy „a kérdés csak így tehető fel: burzsoá vagy szocialista ideológia, itt középút nincsen”,²⁸³ csak jelszóvá sűrítette az osztályharc marxizmus elméletét. Jean Jaurès, a francia szocialisták vezére így visszhangozta szavait: „Egyetlen társadalmi erő sem maradhat semleges, amikor megindul egy nagy mozgalom. Amelyik nincs velünk, ellenünk lesz.”²⁸⁴ A parasztok tehát – folytatta Jaurès – termékeiket „a közös boltnak kívánják majd” eladni – vagyis a szocialisták diktálta áron. Ellenkező esetben „az ellenség” oldalára állnak.

283 V. I. Lenin: *Mi a teendő?* [1902]. *Válogatott művek*. I. kötet. Szikra, Budapest, 1948, 208–209.

284 Jean Jaurès: *Studies in Socialism*. London, 1908, 124.

Ugyanez a fenyegető gesztus („kívánnotok kell”) bukkan fel minduntalan Gramsci korai írásaiban is,²⁸⁵ és ezt tükrözi a jelmondat is, amellyel az Olasz Kommunista Pártot Mussolini ellen vezette: „A faszizmus és a kommunizmus között nincs középút”. Meg kell jegyezni, hogy a hasonlóságról, értelmiségi Mussolini nemigen találhatott ebben kivétnevalót.

Gramsci szentté avatásának azonban van egy másik oka is. Olyan elméletet dolgozott ki, amely egyrészt megoldást kínált az „úgynevezett Nagy Ember” problémájára, másrészt igazolni próbálta az értelmiség jogát az állam irányítására. *Az új fejedelemben* és a börtönben írt egyéb műveiben²⁸⁶ felhagyott a jelszóeregetés lenini szokásával, és megpróbálta összehangolni a történelem és a társadalom marxista elméletét a politikai cselekvésről kidolgozott filozófiájával. Gramsci „a gyakorlat filozófiájának” nevezte elméletét, és szembeállította Buharin „vulgáris materializmusával”.²⁸⁷ Ez a vulgáris materializmus okozza azokat a problémákat, amelyek Althusser is a hatodik fejezetben tárgyalt elméleti csűrös-csavarásra készítették. Ha az „alap” meghatározza a „felépítményt” – ha a szellem működése olyan gazdasági folyamatok terméke, amelyeket nem képes irányítani –, akkor mennyi tere marad a politikai (kivált pedig a forradalmi) cselekvésnek? Továbbá, ha az alap, a termelőerők fejlődését követve, elkerülhetetlenül megváltozik, akkor hogyan maradhat fenn olyan politikai rendszer, amely konfliktusba kerül a gazdasági

285 Lásd különösen beszédét a lyoni kongresszuson. Antonio Gramsci: *Pártunk belső helyzete és a következő kongresszus feladatai* [1926]. In *Uő: Politikai írások (1916–1926)*. Kossuth, Budapest, 1985, 209–225.

286 Uo. valamint Gramsci: *Az új fejedelem*. i. m.

287 Nikolai I. Bukharin: *Historical Materialism: A System of Sociology*. Moscow, 1921.

fejlődéssel? Miként maradhat fenn a kapitalista rendszer, ha egyszer már „fékezi” a gazdaságot?

Ezek a kérdések vezették el Gramscit a „hegemónia” elméletéhez.²⁸⁸ Az osztályuralom bonyolult természete teszi – fejtegette –, hogy a társadalmi rendszerek túlélhetik válságukat. A kapitalizmusban a tőkésosztály nem csupán azért tartja kezében a hatalmat, mert ő rendelkezik a termelőeszközökkel, hanem azért is, mert „hegemóniára” tesz szert a civil társadalom, és az állam minden szegletében – magának tartja fenn a kormányzat vezető posztjait és a civiltársadalmi intézményrendszer kulcspozícióit. A vallás, az oktatás, a hírközlés, egyszóval az egész civil társadalom a burzsoázia ellenőrzése alatt áll.

Ez a hegemónia kettős következménnyel jár. Először is lehetővé teszi, hogy egy adott osztály (akár tudatosan, akár nem) érvényesítse politikai akarát, vagyis azt, hogy irányítani tudja egy-egy gazdasági válság hatását, és gondoskodni tudjon a hatalmát szavatoló társadalmi rendszer fennmaradásáról. Másodszor pedig, az uralkodó osztály kezébe adja a közoktatás és a képzés intézményeit, amelyek révén széles körben elhitetheti, hogy uralma legitim. Így tesz a papság is: Isten által elrendeltnek, vagyis megváltoztathatatatlannak mutatja be az intézményeket és a szokásokat. E kettős befolyás révén az uralkodó osztály ellen tud állni a gazdasági alap nyomásának, sőt, az alap kölcsönhatásba kerül az intézményi és kulturális fel-

288 Ezt az elméletet Gramsci a *Börtönfüzetekben*, *Az új fejedelemben* és másutt fejt ki. Gramsci szóhasználatából egyértelmű, hogy mindvégig *A politikai gazdaságtan bírálatához* című Marx-mű nevezetes előszava jár a fejében, amelyben Marx aforizmaszerű összefoglalását adja történetfilozófiájának.

építménnyel. Másképpen szólva, téves a marxista történelemfilozófia, amely a történelmi folyamatokat a gazdasági alapon bekövetkező változások következményének tekinti. A történelmi fejlődés éppúgy politikai akarát, mint a „materiális” folyamatok következménye (ahogy ehhez a „burzsoá” történészek mindig is ragaszkodtak).

Gramsci nem egészen így fejezi ki magát: a felépítmény és az alap „dialektikus” viszonyáról ír,²⁸⁹ vagyis marxista zsargonban fogalmaz, mégis ugyanoda lyukad ki, ahová ellenfelei: a történelem nem áll senki oldalán. A lényeg azonban, hogy Gramsci a „gyakorlat filozófiájában” elutasította a marxista determinizmust. Ez tette lehetővé számára – erre a klasszikus marxizmus nem képes –, hogy rehabilitálja a politikát. A politika nála a változás aktív tényezője, képes ellenállni a gazdasági nyomásnak, visszaszoríthatja, sőt, le is küzdheti azt.

Így válik elképzelhetővé egy olyan kommunista politika, amely többé nem alulról építkező forradalmi mozgalom, hanem – ahogyan azt később megfogalmazták – az uralkodó hegemónia leváltása érdekében az intézményeken keresztül vezető hosszú menetelés. Ennek során a felépítmény fokozatosan átalakul, és felszínre tör a régi hegemónia által elfojtott új társadalmi rend. Ez, a „passzív forradalomnak” nevezett folyamat két erő együttes hatására mehet végbe: az egyiket felülről fejt ki a kommunista értelmiség, amelynek tagjai kitartóan dolgoznak a burzsoá hegemónia lebontásán, a másik pedig alulról, a „tömegek” felől jön, akiknek a munkájában az új társadalmi rend érlelődik. Forradalmi változás akkor jön létre,

289 Lásd még Joseph V. Femia: *Gramsci's Political Thought*. Oxford, 1981, 3. fejezet.

amikor a két erő összhangban, „történelmi tömbként” hat. A párt feladata, hogy gondoskodjék erről az összhangról, és ennek érdekében az értelmiséget és a tömegeket egyetlen, fegyelmezett erőben egyesítse. A párt az „új fejedelem”, az igazi politikai változás ágense, azzal képes társadalmi változást elérni, hogy kollektív cselekvésben egyesíti az értelmiségiek szerteágazó törekvéseit, és nyers erővel párosítja a helyes gondolkodást. Következésképp a pártnak az a dolga, hogy átvegyen minden olyan intézményt vagy szervezetet, amelynek szerepe van a politikai befolyásolás, a hegemonia meghatározásában.

Gramsci hitte, hogy ez a fajta szisztematikus beszivárgás meggyorsítja az állam eltűnését. A kommunista értelmiséget és a tömegeket hite szerint ösztönös rokonszenv fűzi egymáshoz. Miután erőiket egyesítik, nem lesz többé szükség a kényszerítő államra. Helyébe új, konszenzusos kormányzati forma lép majd. Annyi más baloldali értelmiségihez hasonlóan Gramsci sem részletezi, milyen is lenne ez a bizonyos eszményi kormányzati forma („a dolgok igazgatása”, ahogy Engels nevezte). Érvelése ezért nem tudja meggyőzni a kommunizmus eredményei láttán szkeptikus ellenfelet – akinek nincs sok kétsége afelől, hogy milyen eszközökkel is érték el azokat az eredményeket.

Vagyis Gramscinak nincs válasza arra a nagyon is reális kérdésre, hogy vajon miként fogják rendezni a konfliktusokat abban a bizonyos jövőbeli társadalomban. A kommunista és a fasiszta egyaránt mély megvetéssel kezeli az ellenzéket. Nem azt tekintik politikai céljuknak, hogy együtt élhessenek az ellenzékkel, hanem hogy eltüntessék; hogy olyan körülményeket teremtsenek, amelyek között nincs többé ellenzék (létrehozzák a „történelmi blokkot”). Márpe-

dig az ellenzék kérdése döntő kérdés a politikában.²⁹⁰ Az egyének konfliktusai óhatatlanul csoportok összeütközéséhez, vetélkedéséhez vezetnek, és ezek szükségkép hatalmi versengésben nyernek kifejezést. Miként szabályozható ez a versengés? S főként: hogyan reagál majd a kommunista párt az ellenzékre? A lenini előrejelzés úgy szól, hogy nem lesz ellenzék, és ez az előrejelzés bizonyos értelemben be is igazolódott, mivel az ellenzék eltűnt. Végül is mi másra hozták létre a Csekát?

Ez bizony döntő kérdés az olyan „marxista humanisták” szemében, akik – csakúgy, mint Gramsci – az emberi természethez szabott politika útját keresik. Gramsci feltételezi, hogy a tömegek felsorakoznak majd az értelmiségiek mögött. Egyszersmind azonban tisztában volt azzal, hogy a fasiszmust sokmillió ember támogatta, és hogy ekkora tömeg támogatását a kommunizmus csak ritkán nyerheti el, ha egyáltalán. Épp a fasiszmus történelmi valósága cáfolja a kommunista álmot – azt a társadalomképet, amelyben nincs konfliktus, nincs ellenzék. Mégpedig nem úgy, hogy az előbbit megoldották, az utóbbit pedig megbékítették volna, hanem úgy, hogy a konfliktus „feltételeit” szüntették meg. A marxisták feltételezik, hogy ezek a feltételek társadalmiak, megváltoztathatók, az „antagonisztikus termelési viszonyok” termékei. Ha azonban a konfliktusok feltételei az emberi természetből következnek – mint ahogy nyilvánvalóan ez a helyzet –, akkor a megszüntetésükben reménykedők embertelen reményeket táplálnak, és embertelen cselekedetekre hajlanak majd.

290 Lásd például Tányához 1932. május 2-án írt levelét. Antonio Gramsci: *Levelek a börtönből*. Fordította Zsámboki Zoltán és Gábor György. Kossuth, Budapest, 1974, 265–268.

A forradalom Gramsci szerint nem hatalmas, sodró, elemi erő, hanem egyének hősie cselekvése. Méghozzá azok cselekvése, akik nem piszkították be kezüket a gyárakban. Az ember nyugodtan elfogadhat bármilyen kényelmes hivatalt, hogy ott aztán a burzsoá hegemonia ellen dolgozzon, s közben élvezze a hegemonia gyümölcseit is. Ez a filozófia igencsak kapóra jött azon entellektüelek számára, akiknek a nézeteit és állóképességét alaposan próbára tenné az egyetemen kívüli világ – mondhatni, ez a diákforradalom természetes filozófiája. Tegyük mellé a kommunizmus és a faszizmus bűvös dichotómiáját – amit mi sem illusztrál szebben, mint Gramsci hősi története –, és máris kibontakozik a teljes kép. Megvan az ellenség, tudjuk, milyen „harcot” kell megvívni, és kezünkben van az elmélet is, mely igazolja, hogy akkor is ott harcolhatunk a hősök oldalán, ha fel sem állunk az íróasztaltól.

Mindez azonban – bármily kellemes lehet is a „fájdalommentes praxis” útját keresőknek – kétségeket támaszt afelől, hogy Gramsci mennyire tekinthető marxistának. Hiszen mi mást ajánl, mint egy olyan új, osztály nélküli társadalmat, amelyben a párt játsza a „filozófuskirály” szerepét, az értelmiség pedig mindazokat a kiváltságokat élvezzi, amelyek korábban a burzsoázia előjogai voltak? A börtönfüzetekben Gramsci itt-ott nekiveselkedik ennek a kérdésnek, azt fejtegeti, hogy az értelmiség nem osztály, és hogy a tömegek elfogadják majd az értelmiségiek nevelő szerepét – így nem kell majd senki ellen kényszert alkalmazni.²⁹¹

²⁹¹ Lásd az „értelmiség kialakulásáról” szóló döntő jelentőségű szövegrészt. Antonio Gramsci: *Marxizmus – kultúra – művészet*, i. m. 97–109.

E két érv egyike sem hihető, és az indoklásukra felhozott tekervényes gondolatmenet azt hivatott elfedni, hogy ezzel Gramsci is tisztában van. A hegemonia elmélete ugyanis elveti az osztályok gazdasági alapú marxi meghatározását. A hegemonia elméletéből az következik, hogy vannak kollektív szereplők, akik ugyanolyan erővel lépnek fel, mint amit a marxizmus az osztályoknak tulajdonít. A közös cél egyesíti őket – ezt valóban feltételezhetjük egy értelmiségi elit esetében. Sőt, Gramsci a régi „osztálytársadalom” jellemzői közül éppen azt kívánta feltárni és aláásni, amelynek révén az uralkodó osztály (egyházi segítséggel) el tudta uralmát fogadtatni a tömegekkel.

De vajon miben különbözik ez az új papság a régitől? Miért jobb a tömegeknek, ha egy értelmiségi elit uralkodik felettük, nem pedig tisztességes burzsoák uralma alatt élnek? Az elmélet, amelyben „a párt a fejedelem”, a napnál világosabban mutatja, hogy a kommunista jövőben óriási hatalom központosan majd azok kezében, akiket „a dolgok igazgatásával” bíznak meg. Az az érv, hogy ezt a hatalmat majd nem a tömegek *fölött* gyakorolják, mert a tömegek elfogadják majd, épp akkora illúzió, mint hogy a királyok hatalma Istentől ered.

Gramsci a börtönfüzetekben nem tárgyalja olyan következetességgel e kérdéseket, hogy választ találhasson rájuk. A legtöbb, amit mondhatunk, hogy mély irodalmi homályba burkolja őket – lehetővé téve ezzel, hogy a hívek olyan választ hámozzanak ki maguknak, amilyenre vágnak. Mindazonáltal érdemes visszatekintnünk a párt Gramsci-féle elméletének előképeire. Gramsci korai írásai arra vallanak, hogy két fontos igazsággal is tisztában volt: egyrészt azzal, hogy az értelmiségiek között vannak tevékeny antikommunisták is; másrészt pedig a nem értelmiségiek között sokan vannak,

akik készek követni az előbbieket iránymutatását, és ezzel akadályozzák a kommunista pártot céljai elérésében.

Kellett tehát egy osztály, amelybe besorolhatja ezeket az engedetlenekeket, és minthogy a minden gyanún felül álló „tömegekben” nincsen számukra hely, csakis a „burzsoázia” körébe sorolhatók. Így született meg a fasizmus „burzsoá” természetének mítosza. Ám a társadalom legalsó rétegei tagadhatatlanul mégis inkább hajlottak arra, hogy Gramsci értelmiségi vetélytársát, Mussolinit kövessék. Ebből kifolyólag a fasizmust eggyel alacsonyabb kategóriába kellett sorolni. Így lett a fasizmusból „kispolgári” mozgalom: „Mi az olasz fasizmus? Az olasz polgárság legalsóbb rétegének lázadása. A semmi-rekellőké, a tudatlanoké, a kalandoroké, akikkel a háború elhitette, hogy jók valamire, hogy számítanak valamit, s akiket az általános politikai és erkölcsi hanyatlás hozott a felszínre.”²⁹²

Gramsci ezzel a megszokott kommunista terelőműveletbe kezd: egy nagyszabású antikommunista népi mozgalom semmiképp sem lehet a „tömegek” műve. Nem úgy a kommunista értelmiségiek által végrehajtott államcsíny! Az mindig a „tömegek” támogatását élvezzi, függetlenül attól, mekkora az ellenzéke, s hogy milyen vékonykának bizonyul végül a „tömegtámogatása”. A fasizmushoz hasonló mozgalmak mindig is a „kispolgárság” termékei. Ugyanezzel az elmélettel írják le a baloldali történészek Hitler hatalomra jutását – hisz’ az ilyen lesújtó fejlemény mégsem élvezhette a munkásosztály támogatását.

James Joll szerint Gramsci úgy gondolta, hogy a fasiszta rendszer nem osztályalapon jön létre (és éppen ezért nem igazán „forra-

dalmi”).²⁹³ Márpedig Gramsci nagyon is hitt abban, hogy ha egyszer a fasizmus hatalomra jutott, akkor van osztályalapja. Még meg is nevezte ezt az idegen osztályt, amely – jöllehet az olaszok többségét tudhatta soraiban – mégiscsak megkülönböztetendő a „tömegektől”, s pusztán afféle ellenzéki „frakciónak” tekintendő, amit a végső „harc” során majd annak rendje s módja szerint meg kell semmisíteni. Közben alaposan tanulmányozta a fasizmust hatalomra juttató, amúgy egy értelmiségi által irányított párt szerkezetét.

Tanult a fasiszták példájából, megtanulta a „korporativizmus” leckéjét – tulajdonképpen innen ered híres „hegemóniaelmélete”. Rájött, hogy a társadalmat ezernyi apró intézmény alkotja, ezerfajta egyesület, a kommunikáció ezerféle mintázata. Valamennyihez el kell jutni, és – a bennük rejlő hegemóniapotenciál sérülése nélkül – rájuk kell kényszeríteni a párt irányítását: ez a politika titka. Ez juttatta a fasisztákat hatalomra, ez hozott létre – először a modern olasz állam történetében – egy közös cél érdekében tömegeket integráló egységet. Az őket irányító élcsapatpártnak pedig erőt és elveket kölcsönzött.

Egy szó, mint száz, a börtönfüzetek valójában a fasizmus elméletét járják körül, azt az erőt elemzik, amely keresztülhúzta Gramsci számításait. Amikor egy korai cikkében²⁹⁴ Gramsci azt írta, hogy a proletariátus eszményi egységet, *fasciot* teremt, éppen egy olyan rendszer lebegett a szeme előtt, amelyet később a vetélytársa hozott létre. A gyakorlat filozófiáját – akárcsak a Mussolini-féle „filozófiai dinamizmust” – át- meg átvették Georges Sorelnek az erőszakot

292 L'Ordine Nuovo, 1921. március 11.

293 James Joll: *Gramsci*. London, 1977, 58.

294 Uo. 33.

igazoló gondolatai. Épp ezért ejti rabul az értelmiségit – mert hatalmat ígér neki a tömegek felett, és egyúttal a velük való misztikus egybeolvadással kecsegteti. De ez valójában a faszizmus ígérete, ami rögtön megmagyarázza, miért kell a baloldalnak legfőbb ellenség gyanánt rendre a faszizmust megjelölnie. Hogyan másképp álcázhatná jobban valaki a saját szándékait, mint hogy az ellenség szándékainak állítja be őket?

Gramsci mai jelentőségét az adja, hogy megpróbálta az utcákról és a gyárakból a magas kultúra világába emelni a forradalom ügyét. A baloldali programot kulturális forradalommal alakította át, amihez nem kell erőszakot alkalmazni, s amelynek színtere az egyetem, a színház, az előadóterem és az iskola. Ott található az értelmiség elsődleges közönsége. A forradalom sikeréhez elengedhetetlen lett, hogy támadás induljon a régi tantervek és az őket megalapozó művészeti termékek, irodalmi és kritikai művek ellen. A forradalom értelmiségi felforgató tevékenységgé vált, melynek feladata a civilizációnk magas kultúrája mögött rejlő hatalmi hálózatok és uralmi struktúrák leleplezése – így szabadíthatók fel azok a hangok, amelyeket ezek a hálózatok és struktúrák mindeddig elfojtottak. Azóta is ez az újfajta tantervek alapvető indítéka.

E program felgyorsította a brit egyetemeken kibontakozó változásokat. Az 1964-ben Richard Hoggart által alapított Kortárs Kulturális Tanulmányok Birminghami Központjában gramscianus mozgalom indult, hogy az elnyomottak, a kirekesztettek és a marginalizáltak hangját legalább is hallhatóvá tegyék az újraírandó tantervekben. E mozgalom talán legfontosabb gondolkodója, Raymond Williams (1921–1988) walesi író és kritikus Nagy-Britannia-szerte erős befolyást gyakorolt az irodalomoktatásra. Írásait már

csak azért is érdemes tanulmányozni, mert tetten érhető bennük az átmenet a háború utáni évek óbaloldalából az 1960-as és 1970-es évek újbaloldalába.

Jóllehet a második világháború kezdetén, cambridge-i egyetemista korában belépett a kommunista pártba, s jóllehet, akárcsak Gramsci, „kulturális materialistának” nevezte magát, Williams túlságosan szorosan kötődött a nemzeti múlthoz és a nemzeti kultúrához, semhogy azonosuljon a párt internacionalista futurizmusával. Hagyta lejárni párttagságát, és bevonult a hadseregbe (ezt akkor, a Molotov–Ribbentrop-paktum idején tiltotta a párt). Tankelhárító századosként szolgált a skót királyi gárda páncéloshadosztályánál, majd 1945-ben visszatért Cambridge-be, hogy folytassa tanulmányait. Megbecsült tudományos pályát futott itt be, és egész életén át részt vett a Munkásművelődési Egyesület, valamint a munkásmozgalommal kapcsolatban álló kulturális intézmények munkájában. Élete utolsó éveire a walesi nacionalista párt, a Plaid Cymru tagja lett. Egész munkásságában a még gyermekkorában megismert walesi munkásközösségek örökségéből merített ihletet.

A brit szocializmus – kivált a walesi bányásztársadalom szocializmusa – mélyen kötődik a múlthoz és a közös megpróbáltatások emlékéhez. A brit szocialista úgy érzi, hogy minden politikai cselekvésnek, minden társadalomjobbító törekvésnek a múltbéli előzményekből kell táplálkoznia. És minél erősebben kötődnek ezek a közösség emlékezetében élő előképekhez, annál inkább számíthatnak a támogatásunkra. Valamennyien nemzeti történelmünk termékei vagyunk, és minél több nyoma mutatható fel a múltban a minket ma cselekvésre ösztönző szellemnek, annál igazabb ügyet szolgálunk, annál nagyobb támogatást kap közösségünk

az elődöktől. Raymond Williams minden írásából ez az érzés árad, pedig közben a kulturális forradalom gramscianus programjához, továbbá a Hobsbawm, Thompson, Samuel és Hill műveiből ismert osztályharcfogalomhoz igazította őket. Williams szocializmusában ott kísért „az ősök hangja”, amely a távoli múltból szól hozzánk: a *Paraszt Péter* és az *Akárki* oldalairól, a radikális protestáns hitszónokok és a lázadó lelkészek beszédeiből, valamint a parlament nagy korszakából,²⁹⁵ amikor az ellenálló szabad angolok szemlátomást lerázták az örökletes uralom béklyóját.

Nemzeti történelmünk ezen utolsó nagy korszaka mély nyomot hagyott a brit baloldali gondolkodásban; a munkásmozgalom történészei és műkritikusai minduntalan visszatérnek hozzá. A brit szocialisták semmi iránt sem éreznek nagyobb nosztalgiát, az elveszett ügy iránti romantikus érzést semmi sem váltja ki belőlük annyira, mint az Interregnum és az azt megelőző események. Ennek a korszaknak a Tawneytól, Christopher Hilltől és más történészekről származó, politikával átitatott leírása nélkül a brit szocializmus jóval kevésbé lenne magabiztos, derűt árasztó színtelje nemzeti kultúránknak. A Munkásművelődési Egyesületben és a Kortárs Kulturális Tanulmányok Központjában gyülekezők mindig is a történelmi örökségben látták a brit szocializmus alapját. A brit szocializmus nem egyéb, mint annak friss megtestesülése, hogy a szabadnak született angol jogot formál földjére és kultúrájára.

Sartre-ról és Foucault-ról írva (a 4. fejezetben) igyekeztem kimutatni, milyen fontos helye van a „burzsoá” ellenségét részletesen

295 A 13. századi angol vallási irodalomra, az ismeretlen szerző(k) moralitásdrámáira és a 17. századi angol polgárháborúra való utalás.

leíró ikonográfiának a francia baloldali gondolkodásban. A brit szocializmus is ikonografikus; ám elsősorban a baráti arcképek megrajzolására törekszik. Ezek a barátok pedig John Hampden²⁹⁶ idealizált alakja Tawneynál, a hős másként gondolkodó Christopher Hillnél, valamint a „munkásosztály”, ahogyan azt Thompson, Hoggart és Williams ábrázolta. Van persze valami szeretetre méltó ebben a felfogásban, amely barátokat keres, mielőtt ellenségeket jelölne ki; mindenesetre nyomot hagyott baloldali mozgalmainkon, s ez adta jellegzetességüket. A brit szocializmus semmivel sem áll közelebb (a melleleg a megosztott Németország gyökértelen gyermekének született) Marx „internacionalista” szemléletéhez, mint a brit konzervativizmus. A konzervatívok otthon érzik magukat a munkáspártiak társaságában, mert mindkét felet a közös otthon és a közös hely iránti szeretet fűti. Mindez benne foglaltatik az oly sokat jelentő „kultúra” szóban.

Egyszóval a klasszikus marxizmus mindig is csak mellékes hatást gyakorolt a brit baloldali gondolkodásra. Annál nagyobb szerepet játszott alakulásában az az egyedülálló társadalom- és irodalomkritika, amely joggal tart igényt arra, hogy az angol szellem egyik legfontosabb teljesítményének tekintsék. Hiba lenne azt gondolni, hogy ez a hagyomány természeténél fogva a szocializmust erősíti. Története Burke, Coleridge és Wordsworth konzervatív gondolataival kezdődött, Carlyle és Arnold műveiben máig érvényesülő, antiegalitárius jelleget is öltött. Legnagyobb háború utáni képviselőjét, F. R. Leavist a szocialisták és a konzervatívok egyaránt

296 John Hampden (1595–1643) az I. Károly elleni lázadás egyik alakja, a háborúban a parlamenti seregek egyik vezetője volt.

a magukénak tekintik. A magaskultúra védelmezőinek melankóliába hajló gondolatai szorosan kapcsolódnak Ruskin és Morris, a Preraffaelita Testvériség, Cobbett, G. B. Shaw és a fábiánusok baloldali elképzeléseéhez. A brit szocializmus mély gyökereire utal, hogy a szocialista és a konzervatív gondolkodók szoros kölcsönhatásban ápolják ezt a létfontosságú hagyományt, amely mindkét irányzat gondolkodásában központi, spirituális szerepet játszik.

Raymond Williams munkássága a brit szocializmusból nőtt ki, legjobb írásai azt a helyhez és néphez való kötődést fejezik ki, amely az egész modern angol irodalomra jellemző. Legfőbb művei – a *Kultúra és társadalom 1780–1950 között* (1958), a *The Long Revolution* (Hosszú forradalom), 1961 és a *The Country and the City* (Vidék és város), 1973 – a brit munkásosztályról alkotott víziót közvetlen kapcsolatba hozzák a szociáldemokrácia elméletével, és friss, személyes távlatból mutatják be a munkásmozgalom múltját és jövőjét. Ez a távlat még kézzelfoghatóbb két hevesen nosztalgikus regényében, a *Border Country*-ban (Határvidék) és a *Second Generation*-ben (Második nemzedék). Később írt tanulmányaiban, például a *Keywords*-ben (Kulcsszavak), 1976 és a *Marxism and Literature*-ben (Marxizmus és irodalom), 1977 Williams divatos, elsősorban a francia és a német újbaloldaltól kölcsönzött absztrakcióikba öltöztette gondolatait. Egész életműve szüntelen odaadásról tanúskodik a munkások reményei, félelmei és szenvedései, valamint „a hosszú forradalom” iránt, amely az osztályok és az előjogok társadalmából állítólag az egyenlőség és a demokrácia világába vezet.

Ruskin, Arnold és Morris szomorúan és döbbenettel fogadta az ipari forradalom valóságát. Gondolataik ugyanabból a szorongásból merítenek: mi marad a civilizációból, ha kiürül a vidék, a városok

pedig sehova sem kötődő emberekkel lesznek tele; ha a vidéki élet ritmusát összezúzza az ipari termelés szakadatlan zakatolása? Mindnyájan azt kutatták, hogy elkerülhető-e valahogy a társadalom hanyatlása, és a szükséges gyógymód nélkülözhetetlen elemét látták az oktatásban és a vallásban. Williams, aki szintén tartott a közelgő tragédiától, nem talált vigaszra a vallásos hagyományban, alig tesz említést erről az oly fontos társadalmi tényezőről. Ehelyett megpróbálja újrarajzolni a 19. századi elődök által felfedezett területeket, mégpedig teljesen világi színekkel. Ő is hisz az oktatásban, és itt-ott fel is vázolja, hogyan festene a gyermekeket a „részvételi demokráciára felkészítő, eszményi tankönyv”.²⁹⁷ Ruskin és Morris vallásos nosztalgiáját és modernitásellenes társadalmi nézeteit azonban nem tudja elfogadni.

Williams „hosszú forradalma” így kizárólag az előjogok és a hatalom ellen irányul, és mindkettőt a demokrácia révén látja meghaladhatónak. Tévedés lenne azt állítani, hogy a demokráciába vetett hite határtalan – gyanakvással teli mondataiból ugyanis egyetlen dolog egészen bizonyosan kiderül: Williams semmiben sem hisz határtalanul. A legtöbb, amit ajánlani tud: a nagyobb demokrácia. Olykor egészen naiv általánosságokban ír róla: „A demokratikus forradalom [...] nagyon is kreatívan szólít fel mindannyiunkat arra, hogy ragadjuk meg a hatalmat és vegyük életünk irányítását a saját kezünkbe [...] Az ipari és a kommunikációs forradalom csak a demokrácia kiteljesedése szempontjából nézve nyeri el teljes jelentését. Ez pedig nem korlátozódhat egyszerű politikai

297 Raymond Williams: *The Long Revolution*. Penguin, Harmondsworth, 1961, 174–175.

változásra, hanem végső soron egy nyílt társadalom és a szabadon együttműködő egyének eszméjét követeli meg, mert csak ők képesek arra, hogy felszabadítsák az új tudásban és az új kommunikációs lehetőségekben rejlő potenciált”.²⁹⁸

Williams azonban, erős pesszimizmusának engedve, hamar letér erről az ösvényről. Minősítések mögé bújik, és arra célozgat, hogy van valahol egy bonyolultabb és cizelláltabb megoldás is, mint amely mellett nyíltan elköteleződik: „A hosszú forradalom, amely most történelmünk centrumában áll, nem csupán mint politikai rendszert tekintí céljának a demokráciát, nem is csak a legszükségesebb termékek egyenlő elosztásának technikáját látja benne, de még csak nem is az oktatáshoz és a kommunikációhoz való általános hozzáférést célozza. Ezek az önmagukban is épp elég nehezen elérhető változások végső soron egy olyan új ember- és társadalom-felfogásból merítkeznek, amit sokan próbáltak leírni és értelmezni. Lehet, hogy ezek a fogalmak csak a tapasztalatban születhetnek meg. A kreativitás és a növekedés metaforái megkísérlik leírni őket, de most a részletekben rejlik a lényeg, mert vagy ott igazolódnak, vagy sehol”.²⁹⁹

Williams a maga nagyon is brit módján néhány morális természetű részletet tesz hozzá Gramsci hegemoniaelméletéhez. A *Kultúra és társadalom* legfőbb célja azoknak a gyakorlatoknak a dokumentálása, amelyek vagy előmozdították, vagy hátráltatták a munkásosztály felszabadítását ígérő „igazi demokrácia” ügyét. Williams igyekszik minden elitista felhangot kiküszöbölni a kultúra tanul-

mányozásakor, minden olyan képzetet, amely azt sugallná, hogy a kultúra csak a kevesek számára hozzáférhető. Sőt – fejtegeti –, a kultúra nem képvisel értéket, ha csak egy elitet határoz meg. Ebben persze nem követi Gramscit, aki – tudatosan vagy sem – elitváltásra törekedett, arra, hogy a kommunista értelmiség kerüljön vezető pozícióba. Williams azt szerette volna, hogy senki se kerüljön vezető pozícióba, hanem az egész kultúra átváltozzék, és mindannyiunk közös kincse lehessen.

Williams fő kérdése így hangzik: mi is értendő „igazi demokrácián”? Williams szerint emberek valós közössége értendő,³⁰⁰ ami pedig az egykori dolgozó osztály „szolidaritásának” mintáját követi, amely a közös reményekben és szenvedésben, valamint a sanyargatás és a kizsákmányolás elleni összefogás szükségességében ölt testet. Úgy gondolja, hogy a közösség ellensége a kapitalizmus, az osztálytársadalom és az előjogok, és fenntartás nélkül „a termelőeszközök magántulajdonának” eltörlését követeli. Ahogy egyre beljebb jut az érvelésben, már nemcsak a kapitalizmust és a magántulajdont kárhóztatja, hanem mindenestül elveti a keresztény civilizáció etikáját is. Rosa Luxemburg egy odavetett megjegyzését felkapva, úgy érvel, hogy a keresztény jótékonyosság „fogyasztói jótékonyosság”, a szocialista jótékonyosság viszont „termelő jótékonyosság” – amit „a végső soron valamilyen arányban elosztásra szánt termékeket előállító emberek szeretetteljes viszonya” jellemez.³⁰¹

E gondolatra aztán Williams újra és újra visszatér: a kapitalizmus a maga fogyasztói etikájával, kizsákmányolásával, a hely és

298 Uo. 140–141.

299 Uo. 141.

300 Raymond Williams: *The Long Revolution*, i. m. 363.

301 Raymond Williams: *The Country and the City*. London, 1973, 43–44.

az emberek iránti érzéketlenségével a közösség nagy bomlasztója. Az igazi közösség „részvételi demokráciát” igényel. Ez pedig csak akkor válik lehetővé, ha az emberek kivívják „az egyenlő létet”, amelynek híján a „demokráciáért vívott harc” semmi.³⁰² Az „egyenlő léthez” le kell bontani az előjogok és az osztályok rendszerét.

Ez a gondolatmenet alkotja a brit szocializmus fő gyökérzetét. Williams írásaiban úgy él tovább, hogy a szerző egyfajta szentimentalizmussal zárja el magát a modernkori történelem alapvető tényei elől. Mert lássuk be, a „fogyasztás” korántsem ellensége a demokráciának, sőt éppenséggel gazdasági megnyilvánulása. Szükségképp következik a piaczgazdaságból – mert a termékeket nem pusztán felhasználás, hanem egyúttal csere céljára is állítják elő. Az árutermelés feltétele a munkásember szabadságának, mert így válthatja munkáját pénzre, olyan javakra, amelyeket nem ő állít elő. Ennek híján vagy mások munkájától függene, vagy olyan termelési formákhoz lenne kötve, amelyek korlátozzák cselekvési szabadságát. Maga a piac is a dolgozók választási szabadságának megnyilvánulása, még ha a választás szabadságát kétségkívül korlátozzák is a körülmények. Ezt az elosztási mechanizmust teljes mértékben az egyének közötti szabad csere működteti, és minden résztvevő úgy keresi a maga előnyét, hogy üzletfelei beleegyezését próbálja elérni. „Egyenlő lét” helyett „fogyasztói szuverenitást” is mondhatnánk, mert minden résztvevő számára lehetővé teszi, hogy választásával befolyásolja a folyamat kimenetelét. A végeredmény

³⁰² Raymond Williams: *Culture and Society*. Penguin, Harmondsworth, 1958. 322. – Magyarul Árva László kéziratosa fordítása érhető el, egyetlen példányban. Raymond Williams: *Kultúra és társadalom 1780–1950 között* [1958]. ELTE BTK Közművelődési Tanszék, Budapest, 1979.

nem túl épületes – de hát demokráciában ritkán épületes az eredmény.

Olyan érvrendszert vázoltam itt fel, amit a marxista olvasó minden bizonnyal „ideológiának” tekint majd, és mint ilyet elutasít. Az lesz a válasza, hogy van ám „alternatíva”, s abban az „igazi demokrácia” a „társadalmi tulajdonnal” párosul majd, piac nem lesz, a termelés célja a felhasználás lesz, nem pedig a csere. Hogy ezt miként lehet elérni? Mármint hogyan kell elérni, ha egyszer tisztában vagyunk rokonszenveink korlátaival, korlátozott elvárásaikkal, versengő hajlamainkkal és halálos félelmeinkkel? Erre még sohasem kaptunk választ – a „szocialista ember” mítosza pedig csak megkerüli a kérdést, ahogy Williams is megkerüli. Az ismert szocialista és kommunista rendszerek egytől egyig nemcsak fenntartották a bér munkát, a pénzt, az árucserét és az adásvételt, hanem egyúttal eltörölték a demokrácia addigi formáit. Sőt, mivel beavatkoztak a piaci viszonyokba, hiányt idéztek elő, megerősítve így a hiánnyal együtt járó feketepiaci ügyleteket és előjogokat, ezek pedig éppen ellentétesek a Williams által oly szenvedélyesen hirdetett „egyenlő léttel”. Itt persze nagy, elméleti kérdésekről van szó, amelyeket nem lehet egyetlen bekezdésben elintézni. De a történelmi tények és az emberi természet ismeretében arra kell jutnunk, hogy a szocialistákon van a bizonyítás terhe. Nekik kell megmondaniuk, milyen feltételek között látják lehetségesnek az „igazi demokráciát”, amit olyannyira a szívükön viselnek. Ki irányít ebben a demokráciában, mit irányít és hogyan? A piac az egyetlen gazdasági intézmény rendszer, amelyben minden résztvevő hatást gyakorol a végeredményre. Hogyan fér össze ennek eltörlése a részvételi kormányzással? Ha pedig marad a piac, akkor miként akadályozható meg

a termelőeszközök magántulajdona – elvégre a szabad árucseré és az, hogy az emberek szabadon használhatják fel és bocsájthatják áruba munkájukat, elkerülhetetlenül magántulajdont eredményez. E kérdések megkerülése intellektuálisan elfogadhatatlan, ám azt is figyelembe véve, hogy Williams milyen hajthatatlanul igyekszik céljait elérni, még káros is. Mert olyan tettekre buzdít, amelyek következményeit nem gondolta végig.

Williams egyébként nem is igazán az értelemre – inkább az érzelmekre próbál hatni. Hogy mennyire, azt jól tükrözi, ahogy „az elosztásra szánt termékeket előállítók szeretetteljes viszonyát” emlegeti. Ebben a mondatban az E. P. Thompsonról jól ismert, régóta szenvedő, gyöngéd szívű munkásokkal találkozhatunk, akik, ha eltörlik a kapitalizmust, máris spontán testvériségben egyesülve élvezik munkájuk gyümölcsét.

Az igaz, hogy az elnyomottak között valóban létezik bajtársiasság és szolidaritás, csak hogy ez az elnyomatás következménye. Kötelékeikből szabadulva vetélytársat látnak majd egymásban. Csak akkor lépnek majd újra békés szövetségre, ha szerződések, megállapodások és egyezmények szabályozzák együttélésüket – vagyis a legszélesebb értelemben vett piacgazdaság keretei között. Valójában ezt jelenti a demokrácia: olyan elvet, amelynek értelmében vetélytársak és idegenek nem érzelemről fűtött kapcsolatra lépnek egymással, továbbá elfogadják, hogy olyan emberek vezessék őket, akiknek megválasztásában ellenfeleik is egyenlő jogokkal vesznek részt. A demokrácia akkor alakul ki, amikor az emberek készek lemondani politikai vágyaikról, hogy megegyezhessenek azokkal, akik nem osztoznak e vágyakban.

A „hosszú forradalmat”, amit Williams olyannyira feldicsér, óvatosabb fogalmazásban körülírta már valaki, akiről Williams egyetlen alkalommal tesz említést: Alexis de Tocqueville. Tocqueville szerint az énközpontúság, az individualizmus és a társadalom töredezettsége a demokrácia „elkerülhetetlen” előretörésének szükségszerű velejárói. *A demokrácia Amerikában* című főművében (1835) azt fejtegeti, hogy „az egyenlőség elve” a középkor óta az európai fejlődés uralkodó elve volt, vagyis korántsem a munkásmozgalom találmányával van dolgunk (arról nem is szólva, hogy Tocqueville idejében nemigen volt munkásmozgalom, Amerikában biztosan nem).

Talán érdemes megállni egy pillanatra annál a pontnál, ahol Tocqueville „a létfeltételek egyenlőségét” elemzi. Azt írja ugyanis, hogy a társadalmat átható ideiglenességérzés és kulturális közepszerűség – ami Williams szerint az előjogok és az uralom következménye –, valójában a demokratikus folyamatból fakad. Tocqueville szerint az emberek az előjogok eróziója, a különféle osztályok és rendek megszűnése, az örökletes jogosítványok lebomlása miatt szakadnak ki a közösségből. E változások következtében a hitbuzgóság és az esküvel fogadott hűség elveszíti jelentőségét, és az emberek szerződésekre, az önérdekre és a szabályok elfogadására próbálják a társadalom működését alapozni. Nem kell egyetértünk ezzel a következtetéssel. El kell ismernünk azonban, hogy Tocqueville elvégezte azt az intellektuális feladatot, amelyben Williamst megakadályozza az intellektuális félsz vagy a túlzott érzelmi elkötelezettség.

Williams kései írásainak éppen az a fő problémája, hogy nem tud saját, előre megfogalmazott következtetéseinél messzebbre tekinteni. Sokakat az hajt, hogy már túl sok szeretetet pazaroltak el egy

képzelt barátságra – nála ez a képzelt ellenség iránt érzett gyűlöletben jelentkezik. Figyelme egyre inkább a felső osztályok felé fordul – az alsó osztály kezd eltűnni a képből. A *The Country and the City*ben a kiindulópont és a végkövetkeztetés is egyfajta engesztelhetetlen neheztelés, és ez – még ha tudományos berkekben jó fogadtatásra talált is – az angol irodalom egyik leginkább egydimenziós áttekintését eredményezte. Williams talán saját reménytelen nosztalgiájára érzett rá, és ezért fordult oly nagy haraggal mások nosztalgiája felé. Különösen élesen támadta azt a jellemzően angol nosztalgiát, amely a vidéki életben találja meg a harmóniát, s amely a brit szocialista hagyományban is oly alapvető szerepet játszik.

Williams természetesen joggal tekinti ezt a nosztalgiát leegyszerűsítőnek és idealizálónak. Ám téved, amikor semmi mást nem lát benne. Annyira felháborítja az előjogok, a pártfogók és a semmittevés világa, hogy nincs az az író, akit ne sújtana a legmélyebb megvetéssel, ha az illető hajlandó elismerni, hogy a felső osztályok némely tagja is az emberi fajhoz tartozik. Crabbe, akinek egyetlen bűne, hogy lelkésként egy herceg mellett szolgált, jól megkapja a magáét „statikus” társadalomszemléletéért, vagyis mert elítéli ugyan a gazdagokat, de ennél nem megy tovább. Jane Austen sem jár jobban a maga „anyagias” nézeteivel. Na meg az erkölcszeivel, amelyek nevében egy vidéki házba zárkózik, és sem meglátni, sem megérezni nem képes a kapun túl uralkodó nyomorúságot. Így megy végig a könyv írók hosszú során, akik mind megpróbálták az emberi társadalmat a maga valóságában ábrázolni, az embert pedig a társadalom különböző szintjein élő, sokféle életformával és stílussal jellemezhető, korántsem makulátlan lénynek bemutatni.

Williamsnál a felső osztályok gyűlölete a kapitalizmussal szembeni ellenérzés jele. Ám ha neki magának nem is, az olvasónak feltűnik, hogy a kapitalizmusnak távolról sem szentel annyi figyelmet, amennyi már csak egy elemzés elkezdéséhez is kellene. Minden megkülönböztetés nélkül, az aktuális társadalmi rendtől, a panaszok forrásától függetlenül gyűlölettel lő mindenkre, „akinek van”, azok nevében, „akiknek nincs”. A könyv végére az ikonográfiai szándék nem a jóbarát, hanem az ellenség ábrázolását célozza. Pontosabban egy szentimentálisan elképzelt barátról van szó, aki azért rokon-szenves, mert ellensége páratlanul gonosz: „A vidékről városba költöző férfiaknak és asszonyoknak nem kellett elmondani, mit vesztek, mint ahogy azt sem, hogy új világunkban mi mindenért kell majd megharcolniuk. [...] Nem mindegy azonban, hogy a vidékről hozott tapasztalatok [...] hátráltatják, vagy éppen segítik-e őket a nehéz alkalmazkodásban. A múlt – a földesúr vagy a bérlő alakja, a »bukolikus« léggör vagy a »hagyomány« – szelektív ábrázolásából olyan elvont kép kerekedett ki, amelyet aztán a gyerekeik és a gyerekeik gyerekei ellen lehetett felhasználni: a demokrácia, a művelődés, a munkásmozgalom ellen.”

Williams, a bukolikus angol irodalmi hagyományt megtagadva, így folytatja: „Figyeltem, hogy válik mindez [vagyis a fentebb elítélt magatartásforma] mára elfogadottá – kivált az irodalomoktatásban – [és] súlyosan sértőnek éreztem egy szakadatlan válság közepén, amikor hosszú ideig minden a szakadék szélén táncolt. A szülőföld dalai, a szántóvető dalkincse, a gyönyörködtető énekek, amelyekben megosztjuk egymással érzéseinket az élet apró-cseprő dolgai kapcsán, túlságosan fontosak és meghatóak ahhoz, hogy gyáván,

megkeseredett árulók módjára azok kezébe adjuk őket, akik minden valós függetlenség és megújulás esküdt ellenségei.”³⁰³

E sorok jól példázzák a kései Williams-művek stílusát: csupa klisé, homályos fogalom és szólam. Williams műveiben, párhuzamosan azzal, ahogy kihűlt a romantikus szocializmusba vetett hit, amelyet *The Long Revolution* és a *Border Country* lapjairól ismerünk, egyre erősebb lett a szólamszerű fogalmazás. Mivel nem volt többé képes, vagy nem is akarta elemezni, kit és miért gyűlöl vagy szeret, már csak egyes „kulcsszavakba” kapaszkodhatott, amelyekben megcsendül a szocializmus varázsa. Ezzel még felkelthető az elmélet illúziója ott, ahol elmélet már régen nincs.

Az egyik ilyen kulcsszó, a „forradalom”. Williamsnek is éppoly kedves, akárcsak Althussernek, jöllehet jóval tágabb értelemben használja, tulajdonképpen minden változásra, amellyel egyetért. A *Modern Tragedy* (A modern tragédia) korunk „eleven alternatíváját” dicsőíti, ami abban áll, hogy „a forradalmat az eleven emberek teljes értékű cselekvésének” ismerjük el.³⁰⁴ Jellemző ez a fogalmazás. Williams nem hoz fel érveket a forradalom mellett, nem is írja körül a forradalmat; egyszerűen fogja a „forradalom” szót, és tetszetős absztrakciókba burkolja: „az eleven emberek teljes értékű cselekvésének” nevezi. (Azt mindjárt gondoltuk, hogy nem a kísértetek részleges értékű cselekvése.) Egyszóval „korunk lehető legsürgetőbb teendője, hogy visszatérjünk a forradalom eszméjéhez és a társadalmi válság köznapai értelméhez mint nélkülözhetetlen kontextushoz, amelyben a forradalom teljes értékű cselekvés, mert csak ebben az értelemben fogható fel”.³⁰⁵

303 Raymond Williams: *The Country and the City*, i. m. 325.

304 Raymond Williams: *Modern Tragedy*. London, 1958, 65.

305 Uo. 66.

Az efféle szózuhatag ismét csak ikonográfiaként értelmezhető. A forradalom gondolatátársítások útján válik vonzóvá: a gondolkodás lefojtása és a fantázia ösztönzése a cél. A forradalom lényegét tekintve csábító gondolat, nem pedig kritikai eszme. „1917 óta – választ magának sorsfordító történelmi dátumot Williams – sikeres társadalmi forradalmak világában élünk.”³⁰⁶ És ami még fontosabb: „Szovjet barátaimtól azt hallom, hogy a forradalom döntő csatáját már a világ csaknem felében megvívták, s hogy a kommunista jövő egyértelmű. Tiszteletben tartom a véleményüket, de magam azt gondolom, hogy legalább ugyanannyi az elvégzendő munka, mint az elvégzett, és az érzés, hogy a forradalom már bevégeztetett, ugyanannyira bénító lehet, mint amennyire egészen biztosan értelmetlen.”³⁰⁷

Szovjet elvtársaihoz hasonlóan Williams is a *duplagondolt* kultiválta.³⁰⁸ Ikonokhoz ragaszkodott inkább, mintsem hogy kitaláljon valamit, ami tudományosan elfogadható és ideológiailag is helyes.

A *Keywords* című mű, „a vizsgálat eredményeinek szótári megjelenítése” jól példázza a kései Williams gondolkodását. Nem szótár ez a kötet, nem is szógyűjtemény, hanem ideológiai önvallomás. Egyben pedig támadás az uralkodó osztály újabb bástyája, *Az angol nyelv oxfordi szótára* ellen, amelynek állítólagos „semlegesége” nem más, mint a „burzsoá humanizmus” megnyilvánulása.

306 Uo. 73.

307 Raymond Williams: *The Long Revolution*, i. m. 376.

308 Orwell 1984 című regényének szófordulata, amely arra vonatkozik, hogy a diktatúra nyelvezete milyen módon fedi el a valóságot: „Azt a képességet jelenti, hogy valaki egyidejűleg két, egymásnak ellentmondó nézet birtokában van, s mindkettőt elfogadja. [...] tagadni az objektív valóság létezését, s ugyanakkor számításba venni a tagadott valóságot.”

Egy olyan osztály értékeit fejezi ki, amely azt képzei, hogy uralkodását nem kell legitimálnia. A tendenciózus szócikk Williams utolsó hozzájárulása a kultúrharchoz: saját műfaját, az irodalomkritikát is merőben ideológiai természetű diszciplinának minősíti, és megtámadja még hozzá „nemcsak abban az értelemben, hogy a fogyasztó pozíciójából szól, hanem abban az értelemben is, hogy ezt a pozíciót álcázza azzal, hogy elvonatkoztat reakciójának kontextusától (az ítéletalkotástól, az ízléstől, a neveltetéstől, a diszkriminációtól, az érzékenységtől; elfogulatlannak, képzettnek, szigorúan szabálykövetőnek állítja be magát). Ezért aztán nehéz egy olyan kritika lényegét megérteni, amely nem feltételezi magával kapcsolatban az ítéletalkotás szokásait (jogát vagy kötelességet).”³⁰⁹

Ami annyit tesz, hogy Dr. Johnson, F. R. Leavis, T. S. Eliot és a többi nagy „irodalomfogyasztó” arra a kétes értékű feltételezésre építi tekintélyét, hogy az irodalmi reakció és az irodalmi megítélés egy és ugyanaz. A „fogyasztó” szó itt afféle varázsigé – gondolatátársítás útján egykettőre a szocialista táborba visz minket. Minthogy a „fogyasztói társadalmat” elvetjük, ezzel minden érvelés nélkül is elismerjük, hogy van az irodalom értelmezésének egy más módja is, ami a „praxisra jellemző konkrétság” szintjén működik.

Itt Williams Gramsci azon gondolatához nyúl vissza, amely szerint a forradalmi praxis nélkülözhetetlen eleme a kultúra megragadása. Úgy véli, a kultúrát úgy is uralhatja, ha a szavaknak más értelmet ad. Például nemcsak a brit irodalomkritika teljes hagyományát intézi el néhány sorban, hanem az esztétika Kant művei-

309 Raymond Williams: *Keywords*. London, 1976, 76.

ben gyökerező filozófiáját is, amely azt hirdeti, hogy az esztétikai tapasztalás és az esztétikai ítéletalkotás elválaszthatatlan egymástól. Williams még csak nem is utal arra, hogy akadt már olyan ember, aki e szerinte elvetendő gondolat mellett érvelt. Ellenkezőleg, úgy állítja be e nézetet, mintha az – a burzsoá ellenség osztálytudatának részeként – a kritikai nyelvhasználat öntudatlan mellékterméke lenne.

Azt hiszem, a Williams kései munkáiban érvényesülő szómágia abból a vágyból ered, hogy mindenáron fenntartsa az érzelmi elkötelezettség hőfokát, és egyben elterelje a figyelmet mindenről, ami arra utalhat, hogy egyfajta önbecsapásról van szó. Ez a *Keywords* „etimológiáját” irányító gyakorlat egyben azt eredményezi, hogy vizsgálódásai az újbaloldal absztrakcióiba záródnak. A felszín alatt azért továbbra is ott parázsluk a *The Country and the City* szenvedélye: „A művészet» mint kategorikusan elkülönülő dimenzió vagy tárgye gyüttes, és »az esztétikai» mint izolálható, társadalmon túli jelenség, egyaránt széttöredezik a tényleges társadalmi gyakorlat változatosságát, viszonylagosságát és sokrétűségét követve. Így aztán világosan látható, hogy a »művészet» és »esztétika» szaknyelvi absztrakciói milyen ideológiai funkciót töltenek be.”

Ez a szóhasználat már olyasvalaki sajátja, akinek nincs többé hatalma a nyelv fölött, amibe bezárta magát. Jóllehet mindannyian sejtjük, mi következik mindebből – hogy a „művészet” és az „esztétikai” kategóriái teljes egészében a tőkés termelési mód alá tartoznak, és a cserére szánt árutermelés révén kerülnek a közösség elé – mindez azonban csak a rituálé logikájából következik, nem pedig valamiféle racionális érvelésből. Egyedül a szöveg érzelmi feszültsége emlékeztet a szerzőre – öklét rázza a láthatár felé, miközben a történelem hajója kihúzza a nyílt tengerre.

Éppenséggel találni olyan fejtegetést, amely igyekszik bizonyítani, hogy az „esztétikai” kategóriája a burzsoá ideológia része és mai világunkban már rég elvesztette funkcióját. Ám nem Williams-nél, hanem legjobb tanítványánál, Terry Eagletonnál, a kritikusnál. A *The Ideology of the Aesthetic*-ben (Az esztétika mint ideológia) Eagleton a teljes művészetet és irodalmat átpréseli a panaszdarálón, hogy kisajtolja belőle az osztályuralom esszenciáját.

Mire Eagleton közzétette nézeteit – rájuk egyébként másutt igyekeztem megfelelni³¹⁰ – a baloldali értelmiség már áttette székelyét a Munkásművelődési Egyesületből a *New Left Review*-ba. A kultúrharc ez után e folyóirat hasábjain zajlott a leghevesebben.

A *New Left Review*-t 1960-ban alapították a *New Reasoner* és az *Universities and Left Review* egyesülésével; a régi baloldali értelmiség vezető alakjai így egy fedél alá kerültek. Első főszerkesztője Stuart Hall volt, aki Richard Hoggarttól vette át a Birminghami Kortárs Kulturális Tanulmányok Központjának igazgatását. Hall éppenséggel inkább volt ó-, mint újbaloldali, és első vezércikkében Raymond Williams stílusára emlékeztető fordulatokkal jellemezte törekvéseit: „A szocializmusnak az a célja, hogy ott találkozzék az emberekkel, ahol vannak – ahol érinthetők, ahol beléjük a marnak, ahol mozgatják, ahol kudarcélmények érik, ahol rosszullét környékezi őket –, hogy elégedetlenségüket megacélozza, egyben közvetlen érzéki kapcsolatba hozza a szocialista mozgalmat a korrallal és az életmóddal, amelyben élünk.”

A jamaikai születésű Hall, akárcsak Williams, a múltba tűnő munkásosztály nyomait vizslatva folyton hátrafelé tekintett. A hang,

310 Lásd Roger Scruton: *Beauty: A Short Introduction*, Oxford, 2009.

amelyen szólt, ismerős számomra a szocialista szülői házból, ahol nevelkedtem. A *New Left Review*, ha nem vált hangot, ugyanúgy valahol messze a láthatáron túl végezte volna, akárcsak Williams.

1962-ben azonban a Hallnál jóval radikálisabb Perry Anderson ült a főszerkesztői székbe. 1983-ig állt a lap élén, és a mai napig tagja a szerkesztőbizottságnak. Anderson annak idején Gramsci öntudatos követője volt, lenézéssel vegyes elutasítással tekintett az angol kulturális életre, s ez alól a társadalom- és az irodalomkritika sem volt kivétel. A középiskolát Etonban, az egyetemét Oxfordban végezte; művelt, energikus és elkötelezett ember volt, s jó érzéke volt hozzá, hogy a történelmet a marxista sémákba zsúfolja. Anderson sikeres történész-kutatói pályát futhatott volna be, csakhogy testetlül-lelkestül azonosult a *New Left Review* ellenzéki felfogásával, és saját kulturális forradalma terepének tekintette azt. Kényes ízlésű, kozmopolita lapot akart faragni a folyóiratból, amely megvet minden elitet, a baloldalt is.

Az utóbbi időkben Anderson korunk józan, szomorkás és éles szemű kritikusává lett. Körültekintő és alapos elemzéseket közöl a mai világról a *London Review of Books*-ban és másutt. Ezekben többé nem „kapitalizmusnak” hívja a mindent átható romlottságot, hanem „neo-liberalizmusnak”. Az 1960-as években azonban egyfajta minden kételyt félresöpörő, tabutörő szenvedély fűtötte, és feltett szándéka volt, hogy az *New Left Review*-t Sartre *Les Temps Modernes*-jének angol változatává gyúrja. Megismertette szocialista olvasóit Althusserrel, Mandellel, Adornóval, Debay-vel, Lacannal és sok mindenki mással. Írásait vagy magában a *Review*-ban vagy pedig könyvformában, a *New Left Books* kiadó égisze alatt jelentette meg – a *Verso* ma is a baloldali gondolkodás első számú fóruma a könyv-

piacon. Ily módon Anderson jelentős szerepet játszott a kulturális és a társadalomtudományi oktatás alternatív tananyagának kidolgozásában. Az emberiség történetének marxista átértelmezésével és a vezető értelmiségiek ellen írt harapós vitairatok révén próbálta megrendíteni a régi Anglia kultúráját – és a saját elitkultúráját állítani helyébe.

Anderson tisztában volt azzal, hogy a baloldal természetesen csak azokkal hajlandó komoly vitába bocsátkozni, akik magukat is baloldalinak vallják. A baloldalnak megvan az a kis hibája, hogy hajlamos a sarlatánságra és az irracionalitásra: az a lényeg, hogy az ember hű maradjon a Gramsci-féle „történelmi tömbhöz”, amely „a törvénybe foglalt dolgokkal” szemben egyesíti az értelmiséget és a proletárt. Nem számít, hogy álságos-e egy-egy kérdés, kifacsarja-e egy-egy érvelés az igazságot, vagy visszaélészerűen használ-e a valaki bizonyos kifejezéseket – mindez másodlagos, ha az illető ellenzéki. Sőt, Anderson éppen sarlatánok írásainak közlésével tette a *New Left Review*-t népszerűvé azok körében, akik ellenséges érzelmekkel viseltettek a hivatalos oktatási „struktúrák” iránt, és akik az intellektuális szakértelmet egyébként is a burzsoá uralom eszközének tekintették.

A *New Left Review* így ideális hatalmi támaszpontot teremtett a '60-as évek radikális gondolkodóinak: szemben állt a hivatalos tudománnyal, mégis hatalmas szellemi igénnyel lépett fel; művelt közeg volt, ugyanakkor türelmetlen az uralkodó kultúrával szemben; dogmatikus volt, de egyben ambiciózus és fantáziadús is, már ami az ellenségek megválasztását illeti. Szerzői között ott található a régi forradalmi gárda – Hill, Williams, Hobsbawm és Deutscher – csakúgy, mint az új kulturális hegemonia emelkedő csillagai –

Tom Nairn, Alexander Cockburn, Juliet Mitchell, Terry Eagleton és persze maga Anderson. Castro és Mao cikkei, interjúi együtt szerepelnek Michael Foot és Eric Heffer halovány, érzelmes írásaival – ilyen volt az 1960-as évek különleges világa. Köztisztletben álló szerzők, mint Conor Cruise, O'Brian és Richard Hoggart olyan magányos szellemek mellé kerültek, mint Werner Fassbinder és Régis Debray.

A folyóirat akkor vált tényezővé, amikor 1968-ban Perry Anderson hosszú cikkben intézett támadást a brit kultúra ellen, és vált ezzel egyszerűen híressé. „A nemzeti kultúra összetevői”³¹¹ című írásában áttekintette a háború utáni Nagy-Britannia kulturális természetét, és elítélte mint olyan reakciós kultúrát, melynek eltökélt célja egy megroggyant társadalmi rend feltámasztása, és kérelhetetlenül ellenséges a forradalmi elit felemelkedő kultúrájával szemben. Anderson meglehetősen egyszerű láttelepet állít fel a hanyatló brit kultúráról: „A brit polgári társadalom kultúrája egy nem létező központ köré szerveződik – mindenestül hiányzik belőle egy önmagáról szóló, totális elmélet, amely épülhetett volna akár a klasszikus szociológiára, akár egyfajta nemzeti marxizmusra. Ezt a megrekedt fejlődést az angol társadalmi struktúra magyarázza – mindenekelőtt az, hogy nem jött létre a munkásosztály erős, forradalmi mozgalma.”

Ezt a tételt mások, például Terry Eagleton is átvették. De érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy mi következik ebből. Egészséges kultúrát csak „az önmagáról szóló totális elmélet” szavatolhat. Hogy ez menyiben áll a régebbi korok egészséges kultúrájára, nem

311 Perry Anderson: Components of the National Culture, *New Left Review*, 1968. 50. szám.

derül ki. Annál nyilvánvalóbb viszont, hogy a jelenlegire nem áll. Kultúránk fulladozik az önmagáról szóló elméletektől. Soha ennyi elmélethez nem volt még szerencsénk, és soha nem sulykolták még belénk ezeket ily kitartóan azok, akik semmi mással nem tudták gazdagítani kutatásuk tárgyát. Továbbá: miért is kellene a marxizmusban megelégnünk „totalizáló elméletüket”? Oroszország, Lengyelország, Kína vagy Vietnám kultúrája talán megmenekült ezáltal?

Anderson cikke sokkal inkább a hanyatlás tüneteire, semmint láttelepe pozitív megállapításaira koncentrál. Minthogy Angliában híján vagyunk saját termésű marxista elméletnek, „fehér emigránsok úthengere gördült végig az angol szellemi élet síkságán, vidékről-vidékre hódítva meg azt, míg nem a hagyományos szigetkultúra az igen változatos kaliberű beköltözők uralma alá nem került”. Bezzeg a vörös emigránsok (Brecht, Lukács, Horkheimer, Marcuse) nem ilyen lerongyolódott országba költöztek (hanem például Oroszországba): nekünk viszont a burzsoázia lakájainak legalja jutott, akiket előbb a náciizmus, majd pedig a kommunizmus kelet-európai győzelme űzött idáig, hogy Nagy-Britanniában találjanak rá az olyannyira áhított reakciós rendre. Legyengült kultúránkat egy-kettőre lerohanták: a filozófiát Wittgenstein, az antropológiát Malinowski, a történelmet Namier, a „társadalomelméletet” Popper, a politikaelméletet Berlin, az esztétikát Gombrich, a pszichológiát Eysenck, a pszichoanalízist pedig Melanie Klein.

E tétel nem különösebben mély gondolat. A brit filozófia köszönhet annyit Russellnek és Austinnak, mint Wittgensteinnek; a brit történetírás Toynbeenak, Tawney-nak és Trevor Ropernek, mint Namiernek; a brit pszichoanalízis Bowlby-nak és Winnicott-nak, mint Kleinnek, és így tovább. Anderson azonban nagy szenvedéllyel

kötelezte el magát a jó előre levont következtetés mellett: megjelölte az ellenséget, azt a kiszikkadt kultúrát pedig, amelyet ez a bizonyos ellenség megpróbált ránk kényszeríteni, mindenestül elvetette. Ellentmondásnak tehát nincs helye. Mindössze annyit enged meg magának, hogy elgondolkodik egy nehéz kérdésen: az irodalomkritikán, Leavis ürügyén. Anderson készséggel elismeri, hogy Leavis nem volt „fehér emigráns” (bár nem ébred-e bennünk némi kétség e gyanús név láttán?). Végső soron azonban „szociológiai képzettség híján hiába nyugtázta a hanyatlást, elméletet nem tudott alkotni róla, így Leavis végül az általa is gyűlölt kulturális kapcsolati háló foglyává vált”.

Sokatmondó ez az elmarasztaló ítélet. Hiszen a brit kultúra egyik pozitívuma éppen az, hogy nem önmagáról szóló szociológiai elméleteket hozott létre, hanem társadalom- és kultúrkritikát. Aki Leavist elmarasztalja, az Burke-öt, Coleridge-ot, Arnoldot, Hazlittet, Ruskint és Eliotot veti el, akik mind a nemzeti kultúra kritikai ágát erősítették. Ennek megállapítása azonban nem szolgálja Anderson céljait. Az ilyesmi nyomán több kétely és értelmiségi aggály ébredhet, mint aminek az ítélkező szerző hasznát veheti.

A „fehér emigránsok” Anderson-féle, összetákolt listájának lehet azonban egy másik olvasta is. Namier, Wittgenstein, Gombrich, Popper, Klein, Berlin és így tovább mind zsidók voltak, legalább részben. Erre is utalhat, ha valaki azon a címen utasítja el őket, hogy „nem britek”, az általuk képviselt kultúrára pedig úgy tekint, mint ami beszenyyezi eredetileg hazai szocializmusunkat. Olyan kulturális összeesküvést kiáltani, amit fehér emigráns zsidó plutokraták vezetnek, akik szellemi örökségükkel megmérgezik nemzeti kultúránkat – nos, ez az álláspont elég messzire jutott egy jól ismert és

rossz hírű úton. Lehet, hogy igazságtalan ez a bíráló, de Andersont veszedelmes vizekre vezeti a tények iránti megvetés és az őt fűtő könnyelmű és heves harci láz. Az analógia már mérgezett hangvételéből is adódik: „Ez a kulturális berendezkedés halálos a maga kloroform-hatásával, és azzal, hogy csendesesen, de szüntelen a fennálló társadalmi rendet erősíti meg. A brit kultúra mai valójában súlyosan ártalmas és bénító erő, amely mindenfajta forradalmi baloldal növekedése ellen hat.”

Későbbi írásaiban már nem ennyire szembeszökő az epés stílus, sem az a törekvés, hogy kifigurázza a kiszemelt áldozatot, a forradalmi harcot pedig a jövőendő nemzedékekre hagyományozza. Anderson ugyanis a maga oldalán tudhatja a történelmet, az idővel pedig tetszése szerint bánik. Az 1970-es években feltette magában, hogy az uralkodó kultúra meggyengítése érdekében kisajátítja annak forrásait, és az egyetemes történelem marxista változatával áll elő. Két, 1974-ben megjelent népszerű és tekintélyes kötetben (*Az abszolútista állam és a Passage from Antiquity to Feudalism* [Átmenetek az ókorból a feudalizmusba]) a múlt hiánypótló kalauzával látta el az újbaloldalt.

E két könyvben rendkívüli történelmi jártasságról tesz tanúbizonyságot: egyetlen társadalmi alakulat, egyetlen történelmi korszak sem kerüli el figyelmét, és jöllehet többnyire másodlagos forrásokból dolgozik, tekintélyt parancsoló, hogy ezek között francia, olasz, német és orosz szaktekintélyeket egyaránt találni, sokan közülük még meg sem jelentek angol fordításban. E könyvek csakugyan nagyon tanulságosak mind a világtörténelem, mind pedig annak kapcsán, hogy az előbbire – történelmi eseményeket magyarázandó – miképp húzza rá a szerző a marxista elméletet. Anderson

ugyanazt teszi a marxi történelemfelfogással, amit Spengler és Toynbee annak „burzsoá” versenytársával: olyan keretet próbál megalkotni, amelyben minden történelmi esemény elhelyezhető.

Hogy aztán sikeresnek ítéljük-e ezt a törekvést, az attól függ, mit tartunk a történelem marxista bemutatásáról. A magát marxistának nevező történetírás mindezidáig szinte kizárólag az úgynevezett „forradalmi” korszakok azonosítására és leírására koncentrált – azokra az időszakokra, amikor a társadalom egyik csoportja erőszakkal ragadta el a hatalmat valamely másik csoporttól. Sőt, még az ilyen időszakok azonosítása sem mindig igazán marxista – vagyis nem mind áll eltökélten a történelem materialista értelmezésének talaján. Ami azt illeti, furcsamód ritka az olyan, úgynevezett marxista történész, aki különösebben híve lenne a materialista történelemfelfogásnak.

Vegyük például Christopher Hillt, aki a 17. századi Angliáról szóló elemzésében szinte kizárólag a főszereplők ideológiájával foglalkozik, és épp csak érinti az ideológiákban megnyilvánuló anyagi jellegű konfliktusokat.³¹² Ami azt illeti, a 17. század nem is magyarázható a termelőerők és a termelési viszonyok közötti konfliktus alakulásával. A valódi konfliktusok pont olyanok voltak, amilyenek látszottak: ideológiaiak, politikaiak, személyesek és gazdaságiak. Ebben az esetben még a „kibékíthetetlen osztályellentét” is igencsak mesterkélt hangzik, minthogy a szembenálló csoportok minden marxista álláspont szerint egyazon osztályhoz tartoztak.

312 Lásd különösen Christopher Hill: *The Century of Revolution, 1603–1714*. London, 1961.

Anderson megpróbálja kiigazítani a marxista történetírás ezen hiányosságát, tudniillik azt, hogy képviselői oly nagy jelentőséget tulajdonítanak az ideológiáknak, az intézményeknek és a törvényeknek, hogy már-már „burzsoá” szemmel tekintenek rájuk. Anderson az elvárt értelmezéshez szükséges szókészlettel terhelt marxista nyelven fogalmaz. Nála az alsóbb osztályok „termelők”, a felsőbb osztályok „kizsákmányolók”; a gazdasági rendszer „termelési mód”; a vallás, a jog és a politika „felépítmény”; a gazdasági tevékenység „értéktöbblet-termelés” és így tovább. Mindez arról tanúskodik, hogy a szerző erősen elkötelezte magát a marxi történetfilozófia mellett, éspedig mindenestől, a kizsákmányolásról és az értéktöbbletről szóló elmélettel, valamint az alap és felépítmény megkülönböztetésével együtt. Milyen történelem kerekedik ki ebből?

Az *abszolutista állam* utolsó oldalain a következő olvasható: „A kapitalizmus a történelemben az első termelési mód, amelyben az az eszköz, amellyel a többletet a közvetlen termelőtől elszívják, formájára nézve „tisztán” gazdasági – a bérszerződés: a szabadon működő személyek közötti egyenlő csere, amely és naponta újra-termeli az egyenlőtlenséget és az elnyomást. Minden más megelőző termelési mód gazdaságon kívüli – rokonsági, szokásjogi, vallási, jogi vagy politikai – szentesítéssel működik [...] A rokonság, a vallás, a jog vagy az állam a kapitalizmus előtti társadalmi formákban szükségszerűen belép a termelési mód alapjába. [...] Következően a kapitalizmus előtti termelési módokat csak politikai, jogi és ideológiai felépítményeken keresztül lehet meghatározni.”³¹³

³¹³ Perry Anderson: *Az abszolutista állam* [1974]. Fordította Várady Géza. Gondolat, Budapest, 1989, 522.

Más szóval, kizárólag a kapitalizmus írható le és magyarázható marxista fogalmakkal. A kapitalizmus előtti rendszerekben a felépítmény az alap része. Még őszintébben: azt kell mondanunk, hogy itt összeomlik az alap és a felépítmény megkülönböztetése, és vele a marxista történetfilozófia. A kapitalizmus előtti társadalmak esetében a „burzsoá” történetírás, például Maitland nagy hatású műve, a *The Constitutional History of England* (Anglia alkotmányos története)³¹⁴ semmiben sem mond mást, mint a marxista történetírás. Ha pedig így állunk, akkor összedől a marxista történetírás nagyszabású építménye. Ezek után nem mutatható be a kapitalizmus a prekapitalista társadalmi formációk termékeként, hiszen a „mozgástörvények”, amelyek az egyiket magyarázzák, a másikra nem érvényesek. Ugyanígy lehetetlen azt az álláspontot képviselni, hogy a kapitalizmus maga valamilyen „kapitalizmus utáni” formába megy át, és nem jósolható meg, hogy az a bizonyos forma milyen lesz, ha a kapitalizmus mozgástörvényei egyedül a „béralku” szűk területére alkalmazhatók.

Az újbaloldalon senki sem akad, akit ezek az ellenvetések megérintenének. Az Andersontól idézett bekezdés abból meríti érvényességét, hogy a marxi szókészlettel él, és ellenzéki hangot üt meg. E két tényező összefügg. Az, hogy „osztálytársadalmakra”, „közvetlen termelőkre”, a „munkatöbblet” kisajátítására, „kizsákmányolásra” és a többire hivatkozik, mind egyetlen közös érzésből fakad – ezt az érzést pedig az a kijelentése fedi fel, amely szerint a kapitalizmus „óráról-órára és napról-napra újratermeli az egyenlőtlen-

³¹⁴ Frederick W. Maitland: *The Constitutional History of England*. Cambridge University Press, 1909.

séget és az elnyomást". Az „óráról-óra és napról-napra” dagályos-sága Thompson és Williamst idézi. Arról hivatott elvonni a figyelmet, hogy a következtetést pusztán a stílus, és nem érvek alapozzák meg. Az „újratermeli” szó oksági összefüggést sejtet, ám az Andersonnál felelhető soványka elméletfoszlányok erre semmiféle bizonyítékkal nem szolgálnak. Elégendő azonban a marxista szóhasználat, hiszen ez Anderson fejtegetésének a következtetés érzetét kölcsönzi. Amint az első fejezetben kifejtettem, a baloldali forradalmi mozgalmak mindenekelőtt arra törekednek, hogy meghódítsák a nyelvet, és hogy a valóságot úgy változtassák meg, hogy megváltoztatják az ábrázolás módját, következésképp azt, ahogyan a valóságot érzékeljük. A forradalom a hamisítás aktusával kezdődik, ahogyan mind a francia, mind az orosz forradalom példáján láthattuk, s ahogy az egyetemeinken zajló kulturális forradalomban ma is tapasztalhatjuk.

Az abszolutista állam fő tézise úgy hangzik: az „abszolutista” állam a kapitalizmus és a vele együtt járó politikai felépítmény terméke – ez pedig nagyjából annyira hihető, mint Wittfogel elmélete, miszerint a távol-keleti despotizmus az öntözéses gazdaság politikai formája.³¹⁵

Jóllehet Anderson furcsamód arra a következtetésre jut, hogy a mai Amerika abszolutistább és elnyomóbb, mint XIV. Lajos Franciaországa volt, elméletéhez az úbaloldali szerzők ösztönösen vonzódnak. Éspedig azért, mert a kapitalizmust a *politikai* elnyomás rendszereként ábrázolja, és ezzel muníciót szolgáltat a cselekvéshez. Gramsci hegemoniaelméletéhez hasonlóan Anderson is befejezett

315 Karl A. Wittfogel: *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, 1957.

valamiként tekint a kapitalizmusra, amit következésképp le is lehet bontani, miután lebontottuk a kapitalista kultúrát.

A *Passage from Antiquity to Feudalism* című munkájában Anderson a marxista történetírás egyik örök problémájának gyűrűzik neki: azt próbálja megfejtetni, miként alakult át az ókori gazdaság feudális gazdasággá.

Műveltségről tanúskodó, összeszedett és részletgazdag, szípor-kázó művel van dolgunk. Ahol csak lehet, Anderson más marxisták magyarázatait visszahangozza, ám ezek a késztermékek ritka madarak, így kénytelen jó mélyen meríteni a „burzsoá” forrásokból. És mi az eredmény? Egy-két mellékes megjegyzéstől eltekintve a könyv olyannak ábrázolja a rabszolgaságból a jobbágyságba való „forradalmi” átmenetet, amilyen volt: határozott felszabadulási folyamatnak, amelyet időnként meg-megszakítottak háborúk és a civilizációs összezsugorodások.

Anderson elismeri, hogy a római jog és sok más politikai, vallási és társadalmi intézmény túlélte az átmenetet – márpedig az ilyesmi szigorúan összeegyeztethetetlen a marxista elmélettel. Azt is belátja, hogy a keresztény egyház nagy befolyással volt a Birodalom kultúrájára, sőt át is alakította, mégpedig anélkül, hogy az „anyagi alap” jelentősen megváltoztatta volna – holott ez is összeegyeztethetetlen Marx elméletével. Anderson nem tagadja a Karolingkor társadalmának nagy civilizációs vívmányait, sem azt, hogy új szintézisben őrizte meg Európa jogi és politikai alapjait. Közben újra és újra átveszi az európai történelem „burzsoá” leírását, amely a szakadatlanul fejlődő intézményekről számol be, mely folyamatot, mint mindent a világon, időnként megszakítanak egyfelől a bajkeverők a maguk kapzsiságával, erőszakosságával és vallási

túlüzgőségével, másfelől pedig a népi elégedetlenség ciklikusan ismétlődő hullámverései. Anderson még azt is elismeri, hogy a feudalizmus nem gazdasági, hanem *jogi természetű rendszer volt*, és hogy *lényegét*, a felségjogot az alattvalók felé „közvetítő” intézményi hierarchia adta. Nincs, ami ennél távolabb állna Marxtól – kivéve talán Anderson azon végkövetkeztetését, hogy sok „feudális” viszony lényegét tekintve valójában „kapitalista”.³¹⁶

Anderson időnként próbálja mégiscsak érvényben tartani a marxista elméletet, és pedig a ptolemaioszi epiciklusok szokásos módszerével. Belátja, hogy „a marxista körökben elterjedt nézetekkel ellentétben egy termelési mód válságának jellemző »alakja« nem úgy fest, hogy erőteljes (gazdasági) termelőerők törnek be győzedelmesen a visszahúzó (társadalmi) termelési viszonyok helyére, és a romokon nyomban magasabb fokú termelékenységet és magasabb rendű társadalmat hoznak létre.”³¹⁷

Csak hogy ahelyett, hogy e megfigyelés alapján kiállítaná a marxista történetfilozófia halotti bizonyítványát, inkább hitet tesz mellette. A termelési viszonyoknak, úgymond, „gyökeresen át kell alakulniuk és át kell rendeződniük, mielőtt új termelőerők jöhetnének létre és állhatnának össze, hogy megfeleljenek a globálisan új termelési viszonyoknak”.³¹⁸ Ez a módosítás azonban a feje tetejére állítja a Marx tételében szereplő oksági összefüggést. Ezt olvasva

316 Lásd Alan MacFarlane okfejtését. *The Origins of English Individualism: Family, Property and Transition*. London, 1978.; és Arthur R. Hogue értekezését a középkori tulajdonjogról, valamint a méltányos jogorvoslat hatásáról: *Origins of the Common Law*. University of Indiana Press, Bloomington, 1966.

317 Perry Anderson: *Passages from Antiquity to Feudalism*, i. m. 152–153.

318 Uo. 204.

csatlakozhatunk a burzsoá történészek kórusához, és megállapítjuk, hogy felülről, az ezeket irányító és szabályozó törvényekből és intézményekből is származhat a „termelési viszonyok” meghatározottsága. Ez volna a legészszerűbb következtetés, amit levonhatnánk az Anderson által felsorakoztatott tényekből. Ám ez esetben jelentőségét vesztené az alap és a felépítmény közötti marxi megkülönböztetés. Az ókorból a feudalizmusba való átmenet azt bizonyítja, hogy e megkülönböztetésnek semmi értelme. Egyúttal kiderül az egész marxista kategóriarendszerről – a „termelési viszonyokról”, a „termelőerőkről”, a „produktív tevékenységekről” és a többiről –, hogy haszontalan és tudományos értelemben káros is, mert (valamilyen ptolemaioszi csűrész-csavárás útján) egy lejáratott teóriát mentetet.

Amint korábban igyekeztem kifejtetni, a forradalmak úgy kezdődnek, hogy *újbeszélbe* dobozóják a valóságot, de aztán szüntelenül az a rémkép kísérti őket, hogy a valóság kitör e dobozból, és igaz valójában mutatkozik majd meg. Aki, mint Anderson, marxi szellemben akarja átírni a polgári történetírás műveit, olyasmit tesz, mintha egy Haydn-szonáta valamely tételébe állandó dobpergést írna bele domináns szólamként – hogy így az egészet egy fenyegető katasztrófa előérzete hassa át. Az újbaltól nem azon fáradozott, hogy bizonyítsa a marxi elmélet érvényességét, hanem hogy úgy írja le a világot, mintha az elmélet igaz volna, és mintha mindenben az elnyomottak távoli hangja visszhangozna.

Talán ez járhat Anderson fejében, amikor azt írja, hogy „a nyelv nemhogy nem követi mindig az anyagi világ változásait, hanem

olykor meg is előlegezheti e változásokat”.³¹⁹ Hiszen a nyelv alakítja gondolatainkat, gondolataink adják a cselekvésünkhöz szükséges információt, cselekedeteink pedig átalakítják a világot. Ha ez idealizmus, akkor egy-null az idealizmus javára.

Idáig jutva azonban Anderson elbizonytalanodik. Itt már arról van szó ugyanis, hogy ki, illetve mi mozgatja a dolgokat. Az újbóloldal nyelve kihívó és vádló. De ennek akkor van értelme, ha a megtámadott fél cselekvő alany, és az ő számlájára írhatók az előidézett változások. E. P. Thompson gond nélkül elfogadta e tételt, és azt fejtette, hogy osztályharc azért van, mert az osztályok a történelem főszereplői, és közös identitásuk, felelősségük és közös élethelyzetük mozgatja őket. Thompson szerint az angol munkásosztályt öntudata tette azzá, ami, vagyis az „önmagában való” és az „önmagáért való” osztály között nincs semmi különbség.

Amint azt korábban említettem, mindebből radikálisan anti-marxista következtetések adódnak, mégpedig mind elméleti, mind, hogy úgy mondjam, érzelmi értelemben. Nem meglepő tehát, hogy Thompson álláspontja azonnali, a ballisztikus rakéták bejelentésével vetekedő horderejű választ váltott ki Andersonból. Azon viták egyikével van itt dolgunk, amelyekben a baloldaliak annak a meggyőződésüknek adnak hangot, hogy valamirevaló vita kizárólag a saját táborukon belül létezhet. Anderson, amikor Thompsonra irányítja a célzókészüléket a történelmi cselekvő kérdéséhez szól hozzá. Vegytiszta *Pravda*-stílusban teszi közzé a hivatalos pártálláspontot: „A társadalmi rend kérdése megoldhatatlan, amíg a választ a szándék (vagy az értékelés) szintjén keressük,

bármily összetett és szövevényes is az akarás fonálszerkezete, bármennyire osztálymeghatározott is az akaratok összecsapása, bármennyire elidegenedett is a végeredmény a küzdelem minden szereplőjétől. Egy társadalmi formáció egyedül az uralkodó termelési mód révén lesz, csakis annak révén lehet alapvetően egységes, ez jelöli ki az osztályok objektív helyét, az osztályokon belül pedig a cselekvő szereplők helyét. Az eredmény jellemzően az osztályharc objektív folyamata.”³²⁰

A pártvonal azonban – miután tagadja az ember cselekvő alanyiságát, az osztályt és ügyének harcosait egyaránt „tárgynak” tekinti, az „osztályharcot” pedig „objektívnek” – mégsem elégíti ki Andersont. E dilemma szorításában aztán többször is az igazsághoz való ragaszkodás burzsoá bűnébe esik: például bevallja, hogy „az orosz forradalom [...] egy újfajta történelem első megtestesülése, amely a hatékony cselekvés példa nélküli formájára épült” – vagyis hogy a forradalom nem elszenvedett, hanem *megvalósított* valami volt. (A mai orosz történelemtankönyvek nem is forradalomnak nevezik, hanem államcsínynek, hogy Putyint, a jó embert elhatárolják a tömeggyilkos Lenintől.) Anderson azonban arra már nem tudja rávenni magát, hogy levonja az általános következtetést: a legújabb kori történelem inkább kollektív elhatározások mintázatát követi, semmint hogy anyagi átalakulás eredménye volna.

E dilemma elől Anderson az althusseri homályba húzódik vissza. Thompson „fogalmi tévedése” – írja –, abban áll, hogy „egy kalap alá vesz olyan tetteket, amelyek személyes vagy helyi szinten tudatos akaratnyilvánítások, de amelyeknek társadalmi hatása független

az egyéni akarattól (ilyen például a házasságkötés korlátozásának viszonya a népesség növekedéséhez) az olyanokkal, amelyek társadalmi hatásukban is tudatos akarat-megnyilvánulások, s mindkettőt a hathatós cselekvés kategóriájába sorolja.”³²¹

E mondat jól mutatja, milyen jó hasznát veszi az újbaloldal az Althusser alkotta eszköznek, a hangsúlyos jelentésnélküliségnek, pontosabban a *hangsúlyos jelentésnélküliségnek*. Thompson azért kapja meg a magáét, mert felismerte Althusserben a csalót.

Andersonnal nincs értelme kötködni. Már írásának színvonal is azt bizonyítja, hogy ebben az ideológiai harcban számára a marxista *újbeszél* nem a gondolkodás, hanem a gondolkodással szembeni védekezés eszköze. Thompson bűne éppen az, hogy nem süllyed le a szellemi tisztességtelenség olyan mélységére, ahol már mit sem számít a tudomány és az alkímia közötti különbség.

Thompson egészen odáig merészkedett, hogy felhívta a figyelmet valamire, „amiről a mai marxisták képesek nem tudomást venni, hogy tudniillik az önkényes hatalomgyakorlás egészen más, mint a jogállam”.³²² Ez a megjegyzés viharos tiltakozásra indítja Andersont, aki szofizmusának teljes fegyvertárát bevetve azt veti ellen, hogy „a zsarnokság nagyon is képes törvények útján gyakorolni a hatalmat: a saját törvényeinek útján”.³²³

A valóságban a kommunista rezsimiek nem voltak képesek törvények útján kormányozni; még saját törvényeik útján sem. A titkosrendőrség és a párt ugyanis nem tartozott a törvény hatálya alá.

321 Uo. 21.

322 Edward P. Thompson: *Whigs and Hunters: The Origins of the Black Act*. London, 1975, 266.

323 Perry Anderson: *Arguments within English Marxism*, i. m. 198.

Thompson részben azért okoz időnként oly nagy zavart az újbaloldalon, mert képes eltakarítani az ideológiai hulladékhalmozatot azon ajtóknál, ahol az efféle tények behatolhatnak. Vitamódszere mögött felsejlik az elkeseredett próbálkozás, hogy megóvja a „szocialista igazságot” a valóság ártalmaitól.

Mindent egybevetve, az újbaloldal egyfajta erőddé tett nyelve nem tudta szavatolni a túlélést az érzelmek birodalmában. Anderson idejében a *New Left Review* végig szükségesnek tartotta a marxista történetfelfogás mítoszainak fenntartását; például azt, hogy az angol munkásosztály saját öntudata árulásának esett áldozatául, mert a parlamenti, és nem a forradalmi „utat választotta a szocializmus felé”.³²⁴ El kellett fogadnia Trockij hazug elméletét az „elárult forradalomról”, hiszen „amint azt a forradalom minden komoly marxista elemzése kimutatta, a szovjet állam elbürokratizálódását a mindenre kiterjedő áruhiány által jellemzett kegyetlen belső környezet, illetve az imperialista katonai bekerítettség által teremtett külső szükséghelyzet okozta”.³²⁵ Sokatmondó ez a szóhasználat: ha valaki történetesen nem a megfelelő következtetésre jut, azzal csak azt bizonyítja, hogy végül is nem komoly marxista. Egyébként pedig a későbbi forradalmak dolgát már nagyban megkönnyítette, hogy a sztálinizmus kiépülésével megváltoztak az erőviszonyok – így megnyugodhatunk: hosszabb távon a folyamat végül is jó célt szolgált. Ami pedig azokat a burzsoá történészeket illeti, akik perdöntő bizonyítékokat halmoztak fel arra nézvést, hogy az Ander-

324 Uo. 46.

325 Uo. 121. Ennek a megállapításnak lesújtó bírálatához lásd: Mikhail Heller-Aleksander Nehrlich: *Utopia in Power*. Simon & Schuster, New York, 1986.

son által említett „hiány” Lenin és a bolsevikok szándékos tetteinek eredménye volt, nos, az ő fejtegetéseik említést sem érdemelnek. Ha egyszer-egyszer az újbaloldal valamely dezertőre kényelmetlen kijelentésre ragadtatná magát, a sztálinista *újbeszél* egész gépezete temeti maga alá: „Az Althusser által megidézett leninizmust lábbal tiporta a kínai párt, amikor manipulálta a tömegeket és cinkos diplomáciai kapcsolatra lépett az imperializmussal. Holott Althusser naiv módon éppen a kínai pártra vetítette ki a leninizmust. Nyugaton viszont a maoizmus vetése bőséges termést hozott a jobboldalra átvándorlóknak. Az Althusser által korábban dicsőített Glucksmann és Foucault a Thompson által egykor feldicsért Kolakowskival versengve vívja a hidegháborút. A szocialista humanizmus hívei között keresve sem találni olyat, aki oly mélyre süllyedt volna, mint a Sollershez hasonló írástudók, a materialista antihumanizmus új bajnokai”.³²⁶

Később az *In the Tracks of Historical Materialism*-ban (A történelmi materializmus útja), 1984 Anderson szembe fordult a kontinentalis divatokkal, amelyekkel egykor telenyomtatta a *New Left Review* lapjait. A „strukturizmust” és a „posztstrukturizmust” egyaránt elvetette, mondván, hogy gátolják a helytálló marxista filozófia útjainak kutatását. Párizst „a reakció fővárosának” minősíti, mivel a trockista alternatívát mindenestül átítatta „a túlradó francia stílus” – mítoszokat és illúziókat teremtő egyoldalúságáról már nem is szólva. Végül még a baloldali elkötelezettségét makacsul hajtogató, és emiatt igen megbecsült Habermas sem talált el a hídhoz, amely a felszabadítás igazi cselekvő alanyához; a forradalmi munkás-

osztályhoz vezet. És így tovább. Nem a fókuszváltás és az új ellenfelek az igazán figyelemre méltók ebben a váltásban. Sokkal inkább az, ami nem változott. Változatlan maradt ugyanis minden illúziók legnagyobbika: a mítosz, hogy a forradalmi munkásosztály nemcsak hogy vágyik a „felszabadításra”, de ebben a vágyában olyan embe-ekkel szövetkezik, mint Anderson.

A Gramsci-féle „történelmiblokk”-elméletre épülő „kulturális forradalom” végül kifulladt Nagy-Britanniában. E történelmi blokk legfontosabb eleme, a forradalmi munkásosztály valahol 1970 körül kitűnt a képből. A kultúrharc ezután Amerikába tette át székhelyét, egy olyan országba, ahol soha nem is volt forradalmi proletariátus, és ahol nem is lehetett mást megragadni, mint a kultúrát. A baloldal és a „kapitalista” rend közötti küzdelem fő színtere továbbra is a kultúra maradt, ám a csatát immár olyanok vívták, akik nem is gondoltak másra, mint a kultúrára, és nem hivatkoztak többé szövetségesként a proletariátusra. Thompsonnal és Andersonnal ellentétben az amerikai kultúrharcosok nem utasították el a Párizsban kidolgozott strukturalista és posztstrukturalista alternatívát, sőt épp ezekre támaszkodtak, amikor a teljes oktatási tananyag átalakítását tűzték ki célul. Ebben a törekvésben két ember játszotta a legfontosabb szerepet: Richard Rorty és Edward Said. Lemondtak arról, hogy küzdelmükbe bevonják a forradalmi munkásosztályt, inkább arra koncentráltak, hogy az amerikai kulturális örökséget megfosszák attól a hitétől, hogy van egyáltalán létjogosultsága.

Richard Rorty (1931–2007) „pragmatikus” gondolkodónak tekintette magát, olyasvalakinek, aki lemondott arról, hogy megkülönböztesse az igazat a hasznostól. Ő maga így fogalmazott: „A pragma-

tikusok igazságon [...] azt értik, amit jó hinnünk [...] Az igazság és az igazolás közötti távolságot nem áthidalandó valaminek tekintik, és nem akarnak e célból valamiféle természetes, és kultúrákon átívelő racionalitást kidolgozni, amely arra való, hogy egyes kultúrákat bíráljon, másokat pedig feldicsérjen. Azt a távolságot látják benne, amely a pillanatnyi jót elválasztja a lehetséges jobbtól. [...] A pragmatikusok szemében a tárgyilagosság vágya nem azt jelenti, hogy az ember szakadjon ki a saját közösségének korlátai közül, csupán annyit tesz, hogy igyekezzék minél több szubjektum között egyetértést elérni, minél messzebbre kiterjeszteni a »mi« hatókörét.”³²⁷

A pragmatizmus révén képesek vagyunk tehát elvetni a „kultúrákon átívelő” racionalitást. Az objektív és egyetemes igazság régi eszméinek a világon semmi értelmük; nem számít semmi, csak az, hogy „mi” egyetértünk-e valamivel. Igen ám, de ki az a mi? És miben értünk egyet? Tessék csak fellapozni Rorty tanulmányait, és kiderül ez is. A „mi” fogalomkörébe kizárólag feministák, liberálisok, az aktuális radikális ügyek harcosai és a nyitott tananyag hívei tartoznak; „mi” nem hiszünk Istenben, nem hiszünk ránk hagyományozott vallásokban; a tekintély, a rend és az önuralom régi eszméi sem számítanak. Nem korlátoz minket más, csakis a közösség, amelyhez elhatározásunk szerint tartozunk. Minthogy pedig objektív igazság nincs, és csakis a magunk körében megszült konszenzus létezik, álláspontunk minden külső szempontból megközelíthetetlen. A pragmatikusok nemcsak hogy eldöntik, miben higgyenek, de egyúttal meg is óvják magukat mindazoktól, akik nem ugyanabban hisznek.

327 Richard Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, 1991, 22–23.

Rorty fejtegetése azt juttatja eszünkbe, hogy Amerika magas-kultúrája nem a „burzsoázia”, hanem a felvilágosodás terméke volt – az a kivételes törekvés üledett le benne, hogy a népszuverenitáson alapuló tartós jogállamot hozzanak létre. A felvilágosodás egyetemes értékeket vallott, és a közös emberi természetre épített. Művészi termékei más helyekre, korokba és kultúrákba is eljutva azt hirdették, hogy az ember szabad lény és önmaga alakítója. A régi tananyagok erre a szemléletre épültek, és az amerikai posztmodern egyetem egyik fő törekvése volt ennek megkérdőjelezése.

Ez magyarázza a másik említett relativista, Edward Said (1935–2003) népszerűségét. Said harminc évvel ezelőtt tette közzé főművét, a keleti társadalmak és irodalom nyugati kutatóit ostromozó *Orientalizmust*.³²⁸ Azzal vádolta az orientalistákat, hogy lenézik és lekezelik a keleti civilizációkat. A nyugatiak Said szerint tespedt, sápatag világnak ábrázolták a Keletet, amelyben a levegő is mérgezett, s amelyből hiányzik a Nyugatot meghatározó igyekezet és szorgalom, ezért nem férhet hozzá az anyagi és a szellemi siker forrásaihoz. Annak a bizonyos „Másiknak” láttatták, akiben, akár valamilyen homályos tükörben, a nyugati gyarmatosító önnön ragyogó arcát látja.

Said a kelet–nyugati érintkezés igen szűk köréből vett, és célzatosan válogatott idézetek sorával támasztotta alá tételét. És miközben a lehető legnagyobb megvetéssel és ellenszenvvel írta le, hogyan látja a Nyugat a Keletet, egyetlen egy példát sem hozott fel arra, hogy

328 Edward W. Said (1935–2003) gramscianus alapon írta meg az orientalizmus alapkönyvét (*Orientalizmus* [1978]. Fordította Péri Benedek. Európa, Budapest, 2000), amelyben többek között az áll: „Az orientalizmus nem egyéb, mint a Kelet meghódítását, átformálását és a felette való uralom megszerzését célul kitűző nyugati viselkedésminta”.

Keleten hogyan festik le a Nyugatot – vagyis nem fárasztotta magát összehasonlító elemzésekkel. Enélkül gondolta megállapítani, ki bánik igaztalanul kivel. Said nem csupán a kortárs tudósokat vette célba, akik, mint például Bernard Lewis a muzulmán világ és kultúra nála sokkal jobb ismerői voltak. Az egész orientalista hagyományt támadta meg, amit joggal tekinthetünk a nyugati civilizáció egyik nagy erkölcsi teljesítményének. A felvilágosodás orientalistái olyan műveket alkottak vagy ihlettek, amelyek – *Az ezeregyéjszaka meséi*-nek Galland-féle fordításától Goethe *Nyugat-keleti dívánján* át Omar Khajjám *Rubáij*ainak fitzgeraldi fordításáig – azóta is a nyugati örökség fontos darabjai.

Ez a hagyomány persze elsajátítás is volt – az iszlám anyag nyugati szempontú átdolgozása. De miért kellene a megvetés és nem éppen a tisztelet jelének tekintenünk? Az ember nem tudja mások művét elsajátítani, ha alapvetően „másnak” tekinti őket. Ami azt illeti, a keleti kultúrák sokkal tartoznak nyugati kutatóiknak. A tizen-nyolcadik században, amikor Abd al-Vahháb épp a saját, különösen pusztító iszlámváltozatának meghonosításán munkálkodott s közben buzgón égettette el a könyveket és fejeztette le a másként gondolkodókat, Sir William Jones azzal foglalatzkodott, hogy összegyűjtse a perzsa és az arab költészet még fellelhető kincseit, majd Kalkuttába utazott, hogy ott elfoglalja bírói állását és megkezdje az indiai nyelvek és kultúra tanulmányozását. A vahhabizmus éppen Sir Williammel egyidőben érkezett Indiába, radikalizáló hatással is járt, aminek a következtében kezdetét vette a kulturális önpusztítás. A jó bíróság pedig legjobban tudása szerint próbálta ennek útját állni.

Ha hibáztak valamiben az orientalisták, hát nem abban, hogy leereszkedően vagy gyarmatosítók módjára viselkedtek volna; ellenkezőleg, sajnos hajlottak rá, hogy „a bennszülöttet” adják. Mint például Sir Richard Burton és T. E. Lawrence, akik az iszlám kultúra iránti csodálatukban elvesztették az emberekkel kapcsolatos realitásérzéküket, olyannyira, hogy Lawrence nem vette észre, milyen elhanyagolható mértékben van közülük a helybélieknek az ősi kultúrához. Munkásságuk mindenestre nagyban hozzájárult a nyugati civilizáció egyetemességéhez, és újabban elégtételt is kaptak Robert Irwintól, aki könyvében kimutatta, hogy Said *Orientalizmus*a botrányosan áltudományos mű, nem különb Aleister Crowley és Blavatsky asszony munkáinál.³²⁹ Irwin feltárja, mi mindenben tévedett Said, mi mindent hagyott figyelmen kívül, sőt kifejezett hazugságokat is talált a könyvben, s ha eddig nem lett volna egyértelmű, ezután kétség sem fér hozzá, hogy Said elsősorban attól lett egyetemeinken népszerű, hogy a Nyugat ellen szállított muníciót.

Lesújtó következtetés ez, mert arra utal, hogy az amerikai kultúrharc a baloldal csaknem teljes győzelmével zárult. Gyakori, hogy a nyugati kultúra védelmére kinevezett emberek kapva kapnak minden olyan fejtegetésen – tudományos értékétől függetlenül is, akármilyen hibás is, akármilyen hamis is –, amely becsmérli kulturális örökségüket. A kulturális önpusztítás korába léptünk, valahogy úgy, ahogyan az iszlám világ az oszmán birodalom megszilárdulása után. Said hatására a diákok megtanulják előbb megvetni,

329 Robert Irwin: *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*. Allen Lane, London, 2005.

majd végül el is felejtik azt a szemléletet, amely e nemes orientalistákat olyan misszióra ösztönözte, amely csakis a nyugati kultúrával mélyen átítatott embernek juthat eszébe – hogy egy másik nép kultúráját megmentse az enyészettől. Said persze e törekvést – a mögöttes kultúrával egyetemben – hevesen elutasítja. Miközben arra biztat minket, hogy az eltérő kultúrákat a saját szempontjaik szerint ítéljük meg, a Nyugati kultúrát egy külső szempont alapján kellene értékelnünk – vessük össze alternatívákkal, és tekintsünk rá ellenszenvvel, mert etnocentrikus, sőt, egyenesen rasszista. Csak hogy az amerikai kulturális hagyomány illetén kritikája felér egy valóságos védőbeszéddel. Hiszen az amerikaiak körében éppen azért lehet sikerrel hivatkozni a faji és nemi egyenlőség elvére, mert volt felvilágosodás, és mert bevezette az egyetemes emberi értékek fogalmát. Az egyetemes emberkép teszi, hogy az amerikaiak a művészetben és az irodalomban oly igényesek. Said nehezen tartható kifogásai azért üthetnek sebet a nyugati művészetben, mert más kultúrákat is be akar fogadni – ilyesmit hiába is keresnénk az arab világ, India vagy Afrika hagyományos művészetében.

Egyébként pedig nagyon szűklátókörűen kell néznie a művészeti hagyományt annak, aki nem veszi benne észre a multikulturális megközelítést, annak is azt a jóval képzeletdúsabb formáját, mint amit manapság e néven tanítanak. Kultúránk a közös múltra apellál és egyetemes emberi értékeket hirdet. A keresztény múltban gyökerezik, de ebből a forrásból az emberi érzések olyan gazdagságát meríti, amely megkülönböztetés nélkül terjed ki sokféle elképzelt világra. Az *Orlando Furiosó*tól Byron *Don Juan*jáig; Monteverdi *Poppeájától* Longfellow *Hiawátájáig*; a *Téli regétől* a *Pillangókisszonyig* és a *Das Lied von der Erdéig* kultúránk rendre elkalandozott

olyan területekre is, amelyek nem találhatók meg a kereszténység térképén.

A felvilágosodás felállította az objektív igazság eszméjét, és egyúttal eloszlatta a vallási doktrína kódét. A vallástól elszakított erkölcsi öntudat kezdett külső nézőpontból tekinteni magára. Az egyetemes emberi természetbe vetett hit, amit Shaftesbury, Hutcheson és Hume oly szenvedélyesen védelmezett, egyszersmind határt szab a szkepticizmusnak is. Shaftesbury és Hume kortársai képtelenségnek tekintették volna, ha valaki azt mondja nekik, hogy e szerzők az emberi együttérzést ábrázolva csak a nyugati kultúra egyik vonását ismertették. Az „erkölcsi” tudományok, köztük a művészetek és az irodalom tanulmányozása – T. S. Eliot szavaival – az igaz ítéletalkotás közös útkeresésének számítottak. Ez a közös törekvés vezette a viktoriánus kor nagy elméit is, akik, már akkor is, amikor elsőként kalandoztak a szociológia és az antropológia területére, hittek kutatási eredményeik objektív érvényességében és az egyetemes emberi természetben, amely ezekben megnyilvánul.

A kultúrharc következtében mindez alaposan megváltozott. Objektív igazság helyett ma „interszubjektivitással” kell beérnünk, más szóval konszenzussal. Az igazság, a szavak jelentése, a tények, az értékek ma mind attól függenek, hogy miben sikerül megegyezni. Különös módon azonban e puha szubjektivizmus erőteljes cenzúrával párosul. Az igazság helyébe a konszenzust helyezők egyszer csak azon kapják magukat, hogy megkülönböztetik az igaz konszenzust a hamistól. És az előbbinek természetesen mindig is baloldalt van a helye. Hogy miért, azt próbálom megfejtetni ebben a könyvben.

A Rorty-féle „mi” szigorúan kirekeszt mindenkit, aki konzervatív, tradicionalista és reakciós. Egyedül a liberálisoknak van benne hely; ugyanígy, a szabályok leépítéséből csak a feministák, a radikálisok, a meglejogi aktivisták és a tekintélyellenesek profitálhatnak. Az erkölcsi szabotázs Foucault-féle technikájához kizárólag a „hatalom” ellenfeleinek van joguk; ugyanígy, a felvilágosodás értékeinek saidi kritikájával egyes-egyedül a „multikulturalisták” élhetnek. A mindebből adódó megkerülhetetlen következtetés pedig úgy szól, hogy a szubjektivitást, a relativitást és az irracionálisitást nem azért hirdetik, hogy minden véleménynek helye legyen, hanem éppen abból a célból, hogy kizárják az olyanok véleményét, akik a régi tekintélyekben és objektív igazságokban hisznek. Így juthatunk el rövid úton Gramsci kulturális hegemoniájához: ahelyett, hogy szembeállítanánk az új kultúrát a régivel, azt kell mondani, hogy egyiknek sincs helye a nap alatt – így végül nem marad más a színen, mint a politikai elkötelezettség.

Így aztán, akik osztják a Foucault, Derrida és Rorty által a humán tudományokban bevezetett relativista „módszertant”, csaknem mindannyian szenvedélyes hívei a politikai korrektségnek, amely abszolút és kérlelhetetlen szellemben ítél el minden elhajlást.

A relativista elmélet egy abszolutista doktrína pillére. Nincs hát semmi meglepő abban, hogy hatalmas zavar keletkezett a dekonstrukció táborában, amikor egyik főpapjáról, Paul de Manról kiderült, hogy egykor a náciikkal rokonszenvezett. Nyilvánvalóan képtelen feltételezés, hogy az is hasonló zavart okozott volna, ha Paul de Man kommunista múltjára derül fény, sőt, még az sem, ha a kommunizmus nagy bűneiben lett volna részes. Ez esetben ugyanolyan együttérzés és támogatás övezte volna, mint Lukácsot, Merleau-Pontyt és

Sartre-t. A jelentéssel szembeni dekonstrukcionista támadás nem a „mi” jelentéseink ellen irányul – azok nem változnak: továbbra is radikálisak, egalitáriusok és szabályszegők. A támadás célpontjai azok a jelentések, amiket „ők” tulajdonítanak a szavaknak, s amelyek hosszú idő alatt kovácsolódtak ki a művészeti hagyományban, majd hagyományozódtak át nemzedékről nemzedékre a régi vágású tudomány révén.

Mindezt érdemes észben tartani, amikor az ember azt vizsgálja: hogyan áll a kultúrharc a mai Nagy-Britanniában és Amerikában. Vannak ugyan olyan területek, mint például a filozófia, amiket hosszú éveken át elkerült a mindent elárasztó szubjektivizmus, ám mára ezek is kezdenek behódolni. Az olyan oktatók, akik ma is tartják magukat a racionalizmus – Rortyval szólva – „természetes és kultúrákon átívelő fajtájához”, más szóval, akik még hisznek benne, hogy mondhatnak valami időtlenül és egyetemesen igazat az emberről, egyre kevésbé képesek hatni a diákokra, mert az utóbbiaknál a tagadás vette át a racionális érvelés helyét. Aki Arisztotelész etikáját fejtegetve azt magyarázza nekik, hogy az alapvető arisztotelészi erények éppoly fontosak a mai emberek boldogságához, mint a régi görögök számára voltak, értetlenségbe fog ütközni. A mai diák a legjobb esetben is csak a kíváncsiságig tud eljutni: meg fogja állapítani, hogy ők így látták a dolgokat. Hogy aztán én hogy látom, azt ugyan ki tudja?

Ebből a csodálkozással teli szkepticizmusból a diák megpróbálhat elkalandozni, ám sohasem visszafelé a régi tananyag, a régi kánon irányába, amely még azt hirdette, hogy hihetünk objektív normákban és megállapodott életformákban. Mindig csak előre, egy olyan világba, ahol szabad a választás, szabad a vélemény,

semminek sincs tekintélye és objektíve semmi nem igaz, semmi nem hamis. E posztmodern világban nincs negatív ítélet, ha mégis, akkor a bíráló rosszindulatú. Játsszótérvilág ez, amelyben mindenkinek joga van a maga kultúrájához, a maga életformájához, a maga véleményéhez.

És paradox módon éppen ezért hajlamos annyira a posztmodern tananyag a cenzúrára – csakúgy, ahogyan a liberalizmus is.

Ha mindent szabad, akkor létfontosságú betiltani a tiltót. Minden kultúra a jó és a rossz, az igaz és a hamis, az ízléses és az ízléstelen, a tudás és a tudatlanság megkülönböztetésén alapul. A múltban a humán tudományok e különbségtételek átörökítésén fáradoztak. Ezért kellett rátámadni a tananyagra, ezért kellett megpróbálni előírni a „politikai korrektség” normáit, vagyis a nem-kizárás, a nem-ítélkezés szabályrendszerét. Ez azonban egyúttal egy nagyon is heves ítélezést tesz lehetővé mindazon tekintélyekkel szemben, akik kétségbe vonják a baloldali ortodoxiát.

Az emberek tudat alatt tisztában vannak ezzel a paradoxonnal, és ez magyarázza az említett guruk népszerűségét. A relativista hit azért él, mert egy egész közösséget tart fenn: a gyökértelenek *ummáját*. Ezzel magyarázható, hogy mind Rortynál, mint Saidnál a célok kettősségével találkozunk. Egyfelől el akarnak lehetetleníteni minden olyan állítást, amely az abszolút igazságra hivatkozik, másfelől viszont érvényesíteni akarják azt a bizonyos ortodoxiát, amely a saját gyülekezetüket egyben tartja. Ugyanaz a gondolatmenet, amely az objektív igazság és az abszolút érték elvét le akarja rombolni, egyúttal kötelezővé teszi a politikai korrektséget és objektív igazsággá a kulturális relativizmust. Gramsci kulturális forradalma, miután átplántálták az amerikai

egyetemekre és a *New York Review of Books* hasábjaira, pusztító metelyként hatott a kultúrára, a megtagadást ösztönözte, a lerombolt dolgok helyébe azonban nem teremtett semmi mást, csak kietlen relativizmust. A kultúrharc azzal az eredménnyel járt, hogy a régi kultúra nem jelent többé semmit – de csak azért nem, mert nincs már semmi, aminek jelentése lehetne.

A Kraken-szörny ébredése: Badiou és Žižek

A Gramsci kezdeményezte kulturális forradalom a feljebb leírt üres relativizmusba fulladt. Gramsci abban bízott, hogy a burzsoá kultúra helyébe majd egy új, objektív hatalom lép. Ebből azonban semmi nem lett, mert az elkényelmesedett amerikai professzori kar már az objektivitás pusztá gondolatától is irtózott, és tagadásnál többre nem volt képes. Egy darabig úgy festett, hogy az egész forradalmi tervnek befellegzett. Franciaországban a hatvannyolcas maoisták vagy eltűntek a színről, vagy antikommunista harcosok lettek, mint Stephane Courtois; Perry Anderson a *New Left Review* főszerkesztői posztja helyett politikai elemzéseket közölt a „burzsoá” sajtóban; Williams, Thompson, Deleuze, Rorty és Said halott. Eközben Habermas épp azzal foglalatzkodott, hogy oldalak végeláthatatlan során át egzaltált bürokratikus nyelvezetbe temesse a baloldali üzenetet. Közben az orosz birodalom által létrehozott kommunista rendszerek összeomlottak, Kína pedig megindult a nemzetközi kapitalizálódás útján, és eszeveszett fogyasztói orgiában egyesítette az emberemlékezet óta ismert összes rendszer legrosszabb vonásait. Mégis, éppen ebben a szent pillanatban, az ezredforduló táján mozdult meg a mélyben a szörny, majd önelégültségünk kódéből kiválva, csakúgy, mint Marx és Sartre, a metafizika nyelvén szólalt meg. Lerázta a fogyasztói kultúra mázát, és akár a *Rajna kincsének* Erdája, teljes valójában tört be a jelenségek világába, mintha maga a Lét szólna hozzánk. Ilyesmi csak Franciaországban eshet meg, ám aztán mindenfelé lettek értelmiségi követői. Frege műve, *Az aritmetika alapjai* és Russel elmélete a metafizikai alvilágból a formális logika világosságába emelte a lét és a sokaság fogalmát.

Az analitikus filozófia a kezdetektől óvakodik a „lét mint lét” típusú kérdésfeltevéstől.

Az angol filozófiában nincs egyértelmű folytatója a Szókratész előtt élt költő, Parmenidész tankölteményében felvetett és az egyik legnehezebb Platón párbeszédében taglalt kérdésnek, hogy vajon az Egy létezik-e, s vajon a Sok része-e az Egynek. A végső valóság egységét firtató rejtvények az iszlám filozófiából származnak, Spinozánál döbbenetes szellemi magasságokba jutnak, ám később, mint az efféle – ahogy Wittgenstein fogalmazott – az értelemmel űzött nyelvi boszorkányságok kimentek a divatból. A lét kutatásának attól még nem lesz létjogosultsága, hogy létezésnek nevezzük át, vagy – ahogy Heidegger teszi – alcsoportokra osztjuk (jelenváló lét, világban való lét, halálhoz viszonyuló lét, időbeli lét és így tovább). A létet a referencia logikáját, illetve a referencia és az identitás kapcsolatát vizsgálva fogjuk fel. Erre az alapfeltételezésre épül a filozófiai irodalom egyik lenyűgöző, olyan könyvek fémjelezte hagyománya, mint Strawson *Individuals*-a (Egyének), Wiggins *Sameness and Substance*-a (Azonosság és lényeg), Quine *Word and Object*-je (A szó és a tárgya), Geach *Logic Matters*-e (A logika számít), Kripke *Naming and Necessity*-je (Megnevezés és szükségszerűség) és sok más, elgondolkodtató mű. Franciaországban nem vert gyökeret ez az alapfeltételezés. Miután Bergson az időről és a tudatról érkezett, Kojève pedig Hegelre nyitott ablakot, a francia filozófia a lét, a levés, a létezés felé fordult. Sartre-nak megrázó élmény volt Heidegger műve, a *Lét és idő*,³³⁰ sőt, e könyv, amely kifejező és ellenállhatatlan

330 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Az előszót írta Fehér M. István. Gondolat, 1989.

nyelvezetével azt az üzenetet hordozta, hogy szerzője a gondolkodás történetében első ízben küldött jelentést a Léttel való közvetlen találkozásról, az egész francia filozófiát új pályára állította. A francia filozófusok ezután egyfajta „létélményirigység” áldozatául estek: olyan érzés uralkodott el rajtuk, mintha az igazi filozófiai gondolkodás lehetősége kicsúszott volna a kezükből, de most aztán megpróbálják megragadni a Létet, hogy a maguk hasznára fordítsák, s még inkább, hogy a Forradalom szolgálatába állítsák. Ebből született Sartre nagy értekezése, *A lét és a semmi*, akárcsak Deleuze műve, a *Différence et répétition*, amely – mint azt a 6. fejezetben kifejtettem – azt célozta, hogy a lét helyébe a különbözőséget, az idő helyébe pedig az ismétlést állítsa, és ezzel megrendítse (vélte Deleuze) az egész „nyugati” gondolkodás metafizikai alapjait. Ugyanez az oksági összefüggés köszön vissza a *L'Être et l'Événement* című könyvében, amit Badiou (az angol kiadás előszavában) nagy filozófiai műnek minősít. E tekintélyes és titokzatos irányzatban más hatások is kimutathatók, köztük két olyan hiedelem, amely 1968-ban nagyon is benne volt a levegőben, s amelyektől Badiou, kifinomult ízlése ellenére, sohasem távolodott el.³³¹ Az első úgy szól, hogy Jacques Lacan korántsem az a kerge sarlatán volt, aminek a 6. fejezetben bemutattam, hanem nagyban hozzájárult korunk önismeretéhez. Az emberi természetbe vetett maradék hitem azt sugallja, hogy ez a hiedelem idővel óhatatlanul megrendül. Egyelőre azonban el kell fogadnunk, hogy

331 Ámbár Russel *A nyugati filozófia története* című művében Parmenidésznek tulajdonítja a negatív lét-diskurzus elsőségét. Magyarul: Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története. A politikai és társadalmi körülményekkel összefüggésben, a legkorábbi időktől napjainkig* [1945]. Fordította Kovács Mihály. Göncöl, Budapest, 1994.

e hiedelmet a francia kultúra befolyásos alakjai közül ma is sokan osztják – az amerikai irodalmárprofesszorok tömegéről már nem is szólva. Kivált azok tették magukévá, mint Badiou is, akik jártak Lacan szemináriumaira, és megtapasztalhatták azt a meghökkentő képességét, hogy egyetlen mozdulattal nagy adagokban tüntesse el a valóságot. „Olyan, hogy szubjektum, nincs”; „olyan, hogy nagy Másik, nincs”; „nemi viszony nincs”; „Te nem vagy egzisztencia”; „az igazságkeresés a kasztráció fedőneve”: annyi évvel Lacan végzetes szemináriumai után ezek a mantrák, mint megannyi ősi, megtörhetetlen átok még mindig ott visszhangoznak a fejekben. Egy varázsige különösen nagy hatást tett Badioura, mert ő maga is az Egy ősi rejtvényén át közelít a lét kérdéséhez. Ez pedig így hangzik nála: „*ilya del'Un*”, máskor pedig nyelvtanilag még inkább kifacsarva „*ilya d'Un*”, ami körülbelül annyit tesz, hogy „az Egyből van valami”, vagy „van egy rakás Egy”, sőt, esetleg „bizonyos mértékig létezik az Egy”. A másik, Badiout egy életen át vezető hit úgy hangzik, hogy bizonyos események – a dolgok rendjébe betörve – időnként a jövőbe lendítik a világot. Az igazi értelmiséginek az a feladata, hogy az ilyen események egyikéhez kapcsolódják, és minden csalódás ellenére kitartson mellette. Badiou Althusser tanítványa volt, és szentül hitt a nagy proletárforradalomban, amely megszabadítja majd láncaitól az emberiséget. De egyúttal olyan maoista is, aki kimaradt 1968 eseményeiből, és azóta is ezt próbálja pótolni – például úgy, hogy a rendszer megdöntésére szervezkedő forradalmi aktivisták apró sejtjeinek vezetésére vállalkozik.³³² Egyik, először 1977-ben meg-

332 Badiou forradalmi tevékenységéről szórakoztató, egyúttal meghökkentő összeállítást közöl Eric Conan: Badiou, la star de la philo, est-il un salaud? *Marianne*, 2010. február 27. 18. Conan igennel felel a költői kérdésre,

jelent esszéjében azt írta: „korunk egyetlen nagy filozófusa Mao Ce-tung”.³³³ Azóta is rendíthetetlen meggyőződése, hogy a ma értelmisége számára Mao kulturális forradalma a követendő paradigma. Idővel nagy nehezen elismerte, hogy a kulturális forradalom elszabadult, lényegéhez azonban ezután is hű maradt. Badiounál nem etikai választás, hanem metafizikai szükségszerűség, az identitás természetében rejlő igazság, hogy az értelmiségi maradjon „hű” az Eseményhez. Mégis, miként lehetséges ez? Hogyan állítható forradalmi csatarendbe a lét maga? A válasz ott rejlik egy másik Lacan-találmányban, „a mathémában, amely, ahogy Lacan megfogalmazta, »az abszolút jelentés mutatója«”.³³⁴ Badiou azt reméli, hogy ha a matematika nyelvbe öltözteti a nagy kérdéseket, sikerül megszabadítania forradalmi programját az esetleges és önáltató elemektől, és úgy beállítani, mintha az „ontológián”, a lét tiszta tudományán alapulna.

Minthogy Badiou – Lacannal szöges ellentétben – elég képzett ahhoz matematikából, hogy matematikai jelekkel ne írjon fel képtelenségeket, a száját is eltátó közönség szemében a tekintély minden eddiginél magasabb csúcsára hág. Íme hát a szöveg, amely végre megvalósítja a marxi álmod, és a szigorú tudomány képében mutatja fel a politika forradalmi elméletét. És egyúttal itt a bizonyosság arra, a Lenin szerint oly alapvető marxi tételre, amit aztán Mao és Althusser is sűrűn ismételgetett, miszerint a történelem az ellentmondások révén vágat előre, ezek az ellentmondások pedig a valóságból nőnek ki, vagy pontosabban nőnének ki, ha Lacan ki nem mutatta

és nehéz nem egyetérteni vele.

333 Alain Badiou: *The Adventure of French Philosophy*. Verso, London, 2012, 2. fejezet.

334 Jacques Lacan: *Écrits*, i. m. 816.

volna, hogy a valóság sohasem egészen valós. Badiou a *L'Être et l'Événement*-ban és a *Logiques des mondes*-ban (A világok logikája) fejt ki ezt az álláspontját. Egy cseppet sem meglepő, hogy mindkettő az elméletből rugaszkodik el – elvégre így jár el az analitikus filozófia is. A Badiou által taglalt paradoxonok – kivált azok, amelyek Cantornak a transzfinit kardinális számokról szóló elméletéből, illetve Gödel nemteljességi tételeiből következnek – régóta vitatott témái az analitikus filozófiának. Badiounál az az újdonság, hogy a halmazelméletet ontológiának, a lét tiszta tudományának keresztelte át, és a filozófiát „mathémák”, közegükből kiszakított matematikai töredékek nyelvére írta át, így kölcsönözve a spekulációnak a bizonyítás auráját. Az eredmény: az értelem és az értelmetlenség, a visszaélészerűen alkalmazott szaknyelv és a találékony analógiák elképesztő elegye. Az egyik ilyen analógia a kontinuumhipotézis függetlenségének Paul Cohentől származó bizonyítása, amely különös, látomásszerű hatást tett Badiou-ra. A kontinuumhipotézis abból nőtt ki, hogy Cantor bizonyította olyan halmazok létezését, amelyek számossága nagyobb alef-nullnál, vagyis a természetes számok halmazának a számosságánál. Cantor feltételezte, hogy az alef-nullnak van „rákövetkezője”, s az is csak egy egy végtelen sorozat első eleme. Azt feltételezte, hogy ennek a rákövetkezőnek a számossága, alef1, nem más, mint egy alef-null számosságú halmaz hatványhalmazának a számossága – vagyis 2 az alef-nulladik hatványon, ami a valós számok halmazának számossága.³³⁵ Azt állította továbbá,

335 Lilian R. Lieber a laikus olvasó számára is érzékletesen fejt ki, hogy a valós számok halmazának számossága 2 az alef-nulladik hatványon. Lásd *Infinity: Beyond the Beyond the Beyond*. Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, 9. fejezet.

hogy létezik a kardinális számoknak olyasféle rendezett sorozata, mint a természetes számoké. Cantor azt igyekezett bizonyítani, hogy az aritmetika alapvető törvényeinek felállításához elegendő axiómákkal a kontinuumhipotézis is igazolható. A bizonyításhoz azonban nem sikerült megtalálnia az utat, mint ahogy mások is hiába keresték. 1963-ban aztán Paul Cohen kimutatta, hogy a kontinuumhipotézis független a Zermelo–Fraenkel-féle halmazelmélet axiómáitól. Következésképp, minthogy a Z–F-axiómákra matematika építhető, a kontinuumhipotézis nem aritmetikai tétel. Cohen személy szerint úgy gondolta, hogy a hipotézis hibás.³³⁶

A kontinuumhipotézis azért látszik hihetőnek – fejtegette Cohen –, mert a matematikusok megszokták, hogy konstruktív halmazokból építsék fel modelljeiket – a modell nyelvétől függően egy F predikátum esetében például az F-ek halmazát. Az extenzionalitás axiómája, a Zermelo–Fraenkel-halmazelmélet egyik sarokpontja értelmében azonban a halmazokat elemeik határozzák meg, vagyis ha A halmaz ugyanazokból az elemekből áll, mint B halmaz, akkor a kettő azonos, akár egyazon predikátum alapján sorolódnak oda az elemek a modellen belül, akár nem. Létezhetnek tehát halmazok, amelyeket nem lehet meghatározni a modell keretein belül, csakis úgy, ha elemeiket valamilyen más módon csoportosítják – a halmazelmélet tágabb univerzumában meghatározható tulajdonságok alapján. Ezek a „generikus” halmazok jól hasznosíthatók matematikai bizonyításokhoz, még akkor is, ha a modell nyelvezetéből hiányzik az a predikátum, amely szerint összeállíthatók.

336 Cohennek a kérdésről tartott remek előadásai szerencsére fennmaradtak leiratban és nyomtatásban is megjelentek. Lásd *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, Dover Books, New York, 2008.

A kontinuumhipotézis függetlenségének bizonyításához olyan modellt kell találnunk – halmazoknak egy olyan halmazát –, amelyre a Z–F-halmazelmélet axiómái érvényesek (vagyis igazak a modellen belül), ami a kontinuumhipotézisre nem áll (vagyis az a modellen belül nem igaz). Amíg csak konstruktív halmazokkal van dolgunk, addig ez nem bizonyítható. De a „forszolás” eljárását alkalmazva, amelynek révén generikus halmazok illeszthetők a modellbe, olyan modellt állíthatunk elő, amely kielégíti a halmazelmélet axiómáit, de persze a kontinuum-hipotézis az így létrehozott modellben sem lesz igaz.

A bizonyítás technikai jellegű, és a „matematikai” jellegű bizonyítások családjához tartozik (Gödel nemteljességi tételének bizonyításával egyetemben). Nem az a célja, hogy akár igazolja, akár cáfolja a kontinuum-hipotézist, hanem hogy kimutassa: a hipotézis egy adott axiómahalmaz alapján nem bizonyítható, vagyis nem érvényes tétel egyetlen olyan matematikai rendszerben sem, amelyeknek ezek az axiómák alkotják a kiindulópontját. Badiou már ennek is nagy jelentőséget tulajdonít, mivel a filozófiát is egyfajta matematikának tekinti, pontosabban, ahogy maga nevezi, *metaontológiának*, amely azt hivatott megmutatni, hogy milyennek kell lennie egy, a matematika által leírandó világnak.

Am ennél is fontosabb, hogy a Cohen-bizonyítás által megihletett Badiou ide-oda csapong az elvont matematika és a konkrét történelem között. Két szó különös erővel fészkelte be magát gondolataiba, a „generikus” és az „erőltetés”, olyannyira, hogy ezek az emberi létről szóló fejtegetéseiben is kulcsszerepet játszanak. Szerinte négy módon keressük, hozzuk létre a fontos (vagyis forradalmi) Eseményeket: a szerelem, a művészet, a tudomány és a politika révén.

A négy dolgot aztán *generikus eljárásoknak* kereszteli el, igaz, nem magyarázza meg, mit is jelent itt a „generikus” szó. Közben egy percre sem téveszti szem elől, hogy a mathémák rejtik magukban a végcélt, ami nem más, mint hogy sajátos utópiájának a matematika révén kölcsönözzön tekintélyt.³³⁷ Mint megtudjuk, a generikus sokaság *megnevezhetetlen*, és minden *igazságot célzó* tevékenységnek az a célja, hogy létrehozza ezt a megnevezhetetlen csoportot, a felszabadított sokaságot, amely egyetlen kategóriához sem illeszkedik.³³⁸ Mi több, a forradalmi Esemény „erőltetés” útján következik be: egy helyzet akkor válik forradalmivá, amikor új dolgokat „erőltetnek” bele, olyanokat, amelyek a helyzet szókészletével nem nevezhetők meg.³³⁹ Badiou több helyütt a Cohen-bizonyítást is Eseménynek tekinti, abból a fajtából, ahová egyebek között a francia forradalmat, a tonalitás schönbergi megdöntését, Mao kulturális forradalmát és a párizsi 1968-at sorolja. Mindezek az Események *„verítés soustraites au savoir”*-t, a tudásból kivont igazságokat hoznak létre.

Mindez igen képzeletgazdag valami, és a közönség számára bizonyára izgalmas is. De vajon mit jelent? A szöveg a matematika és a tapasztalati világ között csapong; a matematikai összefüggéseikből kiemelt fogalmakról csak részleges vagy utalásszerű magyarázatot kapunk, ennyire széles körű alkalmazásuk pedig végképp nincs megindokolva. Az olvasónak így az a benyomása támad, hogy Badiou nem *alkalmazza* a matematikát, hanem a matematika mögé rejtőzik.

337 Alain Badiou: *L'Être et l'Événement*, i. m. 23.

338 A „megnevezhetetlen” szó alighanem egy kései Beckett-novella, a *L'innomable* hatására került az elméletbe. Ez Beckett azon ritka műveinek egyike, amelyek jobbak franciául, mint angolul.

339 Alain Badiou: *L'Être et l'Événement*, i. m. 373.

Tovább erősíti ezt a benyomást, hogy gyakran említi a Szókratész előtti gondolkodók krónikus rejtvényeit, amelyek azt latolgatják, hogy létezik-e az Egy, vagy sem, s hogy minden cseppfolyós-é, vagy talán mégsem. Egyetlen bizonyíték nem sok, Badiou annyit sem tár elénk. A gondolatok megtorpannak a kiindulóponton, ahol varázspálcaként suhog a halmazelmélet tolvajnyelve – hátha ezzel tekintélyt kölcsönöz értelmezhetetlen metafizikai kitöréseinek. Íme egy példa arra, miként elegyíti Cantornak a végtelennel kapcsolatos fejtegetéseit Platón *Parmenideszével*: „Hogy Cantor ennek a nemlétnek a helyén jelöli-e meg az abszolútumot, avagy Istent, attól függően tudjuk lokalizálni a döntést, amelyre a Jelenlét »ontológiai«, a nem matematikai »ontológiák« épülnek: a döntést, amellyel kinyilvánítható, hogy az Egy, még a számosságon túl is, még a maga inkonzisztens nagyságának metaforájában is Van. A halmazelmélet viszont, paradoxonjai következtében – amelyekben azt szögezi le, hogy akadályként (vagyis e tekintetben nemlétként) nem létezik – azt eredményezi, hogy az Egy nincs.”³⁴⁰

Badiou ezzel nemcsak a végső politikai célra tesz utalást, hanem egyben a metafizika legvégső kérdéseire is, amelyek ott zakatolnak írásainak mélyén – akár az Alph, a tenger felé robogó szent folyó. Felismerhetjük tehát, hogy a halmazelmélet nem pusztán a forradalmi politizálás kulcsa, de még Parmenidész kérdését is megválaszolja – végső bizonyítékkal szolgál arra, hogy az Egy nincs. Igaz, azért mégiscsak *il y a de l'Un*, mivel halmazokat tudunk létrehozni, s halmazokat alkotva egynek számítjuk a sokaságot. Lacannak tehát igaza van. Az Egy nincs, de azért bizonyos mértékig mégis

340 Alain Badiou: *Being and Event*, i. m. 42.

van valami Egy-féle, mert a dolgokat egynek számolhatjuk. Az egynek-számolás a legelemibb emberi beavatkozás a bennünkét körülvevő nagy sokféleségben. Mint ahogy azonban Cantor kimutatta, ez a sokaság önmagában véve nemcsak megszámlálhatatlan, hanem egészében véve inkonzisztens is, pontosabban in-konzisztál.

De miért kell Badiou-nak a halmazelméletet segítségül hívnia, hogy nagyratörő állításainak tekintélyt kölcsönözzön? Nos, azért, mert a halmazelméletet ontológiának tekintti, olyan tudománynak látja, amely eldönti, hogy végső soron mi létezik és mi nem. Csakhogy – és ez a dologban a megdöbbentő – a halmazelmélet nem feltételezi semminek a létezését. Csakis halmazokkal foglalkozik, márpedig az aritmetikában szükséges halmazok – a számok mindegyike – létrehozható $\varnothing$ -ből, az üres halmazból, minden olyan dolgok halmazából, amelyek nem azonosak önmagukkal. (Így 0 behelyettesíthető $\varnothing$ -vel; 1 azzal a halmazzal, amelynek egyetlen eleme $\varnothing$; 2 azzal, amelynek $\varnothing$ eleme van, és amelynek egyetlen eleme $\varnothing$ és így tovább.) Jólismert aritmetikai építkezési módszer ez, és egyáltalán nem kell hozzá ontológiai alap. Badiou azonban az ellenkezőjére fordítja, és $\varnothing$ -ben jelöli meg a végső valóságot: a *le vide*-ben avagy az Űrben, ahogy fordítói fogalmaznak. Ha azonban a matematikai építkezéshez nincs szükség ontológiai előfeltételezésekre, mi sem volna magától értetődőbb, mint arra következtetni, hogy nem a matematika, hanem mondjuk a fizika állapítja meg, létezik-e valami. Nem így Badiou. Ha egyszer a matematika ontológia – fejtegeti –, oda kell kilyukadnunk, hogy a világ a sokaságból és az űrből áll. Mi több, a Cantor által felhozott okoknál fogva a sokaság lényegileg inkonzisztens.

Ha valaki elég sok ideig eljátszik ezekkel a gondolatokkal, a végén meghökkentő lacanizmusokra ragadtatja majd magát. Például:

az ontológia „egy bemutatás bemutatása”, valamint „ha a sokaságot felmutatjuk, az egyet nem”³⁴¹. Továbbá: $\emptyset$ „a semmi sokasága”, és a nullhalmaz-axióma az űrt nevezi sokaságnak. „A sokaság inkonzisztens, más szóval nincs konzisztenciája.” Igaz, hogy az inkonzisztencia semmi; hamis, hogy nem semmi”.³⁴² Tehát: „*Le vide est le nom de l'être - l'inconsistance - selon une situation, en tant que la présentation nous y donne un accès imprésentable, donne l'inaccès à cet accès, dans le mode de ce qui n'est pas-un, ni composable d'uns, et donc n'est qualifiable dans la situation que comme l'errance de rien.*”³⁴³

A „semmi bolygása”, azon felül, hogy érzékletesen példázza Badiou stílusát, egyúttal Lacannak azt a pusztító bejelentését idézi, hogy „Semmi sem létezik, ha csak nem abban az érelemben, hogy nem létezik”.³⁴⁴ A *L'Être et l'Événement* és az azt követő *Logiques des mondes* azzal a közös nehézséggel küzd, hogy a gondolatok kifejtésében fontos szerepet játszó mathémáknak édeskevés közük van a témához, ha egyáltalán. A nyelvészek fonémákat vagy morféimákat emlegetve pontosan tudják, mire gondolnak: a kimondott vagy leírt szavak legkisebb önálló részeire. Lacan és Badiou nem ilyesmit ért mathémákon, de hogy mit, azt egyikük sem árulja el. Franciául ráadásul a *mathème* szó a *poème* szóra emlékeztet, mintha a kettő valamiféle közös titokra derítene fényt. Badiou egyszer csak így is

341 Alain Badiou: *L'Être et l'Événement*, i. m. 36.

342 Uo. 67.

343 Nem könnyű lefordítani, de tegyünk egy próbát: „Az űr a lét – az inkonzisztencia – neve egy bizonyos helyzetben, amennyiben a felmutatás a felmutathatatlanhoz nyit utat, vagyis zár utat a bebocsátatáshoz, olyasféléképp, mint ami nem egy s nem is rakható össze egyekből, ami tehát az adott helyzetben csakis a semmi bolygásának minősíthető.”

344 Alain Badiou: *Écrits*, i. m. 392.

kezd kezelnit őket – azt fejtegeti ugyanis, hogy Platón úgy közelít a léthez, mintha a poémát (mármint Parmenidész tankölteményét) mathémával helyettesítené, és ezzel példát mutat minden jövőendő filozófusnak – köztük magának Badiou-nak.³⁴⁵

Ez a hókuszpókusz úgy tűnik, csöppet sem bosszantja Badiou híveit. Érvelés helyett gondolattársítással él, és ez lehetővé teszi, hogy oda lyukadjon ki, ahová csak akar. A mathémák egyúttal egyfajta *újbeszél*-szerepet is játszanak. Rácsimpaszkodva valamire mindjárt ki is szívják belőle a létet – nem hagyva mást hátra, mint a lerombolt valóság vázát, hogy szárnyaik máris a következő célpont felé suhogjanak.

Egyszer Badiou felkapta egy Dutilleux-mű kottáját; majd, „a mathéma terrorjára” hivatkozva, összegyűrve földhöz vágta.³⁴⁶ Ilyesmire gondolhatott hát a mathémák kapcsán.

Badiou vállalkozása még egy nehézségbe ütközik, és szüksége van egy kis találékonyagra, mert matematika nem csak a halmazelméletből származtatható minimális axiómák alapján. Ott van még az Eilenberg és Mac Lane által 1945-ben bevezetett kategóriaelmélet, amely a matematikai műveleteket merőben szerkezeti alapon, „struktúramegtartó átalakulásokként” kezeli. A kategóriaelméletben kizárólag jelek és azok átalakulásai léteznek, és nincsenek entitások, amelyekre ezek vonatkoznának.³⁴⁷ A kategóriaelmélet erősen kötődik Alexander Grothendieck német-francia remetéhez,

345 Alain Badiou: *L'Être et l'Événement*, i. m. 144.

346 Alain Badiou: *Logiques des Mondes*. Éditions du Seuil, Paris, 2006, 98.

347 Lásd Jean-Pierre Marquis: *From a Geometrical Point of View: A Study of the History and Philosophy of Category Theory*, Springer Science & Business Media, 2008.

aki egy időben 1968 oldalvizén forradalmárkodott, aztán eltűnt az Űrben, és már csak ezért is kapott kiemelt helyet Badiou panteonjában. Csakhogy a kategóriaelméletből nem következik, hogy a matematika az „ürre” és az „egynek számolásra” (vagyis a halmazépítésre) épülne. Annyi következik csupán, hogy a matematikának nincs ontológiai alapja; következésképpen tartva magunkat bizonyos, alapvető strukturális szabályokhoz, bármely módon felépíthető. Ahhoz tehát, hogy Badiou a matematikát ontológiának állíthassa be, túl kell lépnie a matematika valódi természetén. *Mik nem lehetnének a számok* című 1965-ben megjelent híres cikkében Paul Benacerraf erős filozófiai érveket szolgáltat arról, hogy a matematika nem a halmazokról szól. De lényegében másról sem. Bármilyen működési terepe lehet, ami lehetővé teszi a számszerű bizonyítást.³⁴⁸

Badiou sajátos módszerrel áll neki a problémának. *Mathematics of the Transcendental*ban (A transzcendentális matematika), mint valami kezdőknek szánt tankönyvben, felvázolja a kategóriaelmélet első lépéseit. Majd minden magyarázat nélkül átvált a matematikáról mathémákra, és a jelek közé nonszensztöredékeket, mondhatni, nonszémákat illeszt. Az olvasóban az a benyomás keletkezhet, hogy máris megoldódtak a kategóriaelmélet által esetleg felvetett nehézségek, s ezzel Badiou filozófiai fegyvertára tovább gazdagodott. Íme egy példa: „Hanem vajon csakugyan kettő-e [mármint az igaz és a hamis]? Az óvatosság nem árt: a kategória-univerzumban a különbözőség ravasz, az azonosság tűnékeny. Az igaz és a hamis csupán két nyíl, két monomorfizmus. Sőt, ezeknek az elemi monomorfizmusoknak forrásuk (I) is, céljuk (C) is közös. Nem lehet, hogy e két nyíl

348 Paul Benacerraf: What Numbers Could Not Be, *Philosophical Review*, 1965.

csak egyazon aktus két különböző neve? Egyszóval mindig racionális szkepszisre van szükség, amikor az igazság-értékek (mint Nietzsche-nél) névleges kettősségüket a hatalom azonos elvére vetítik.”³⁴⁹

Órákig törhetjük a fejünket, hogy vajon mit jelenthet ez a szöveg; erősen hiszem, hogy képtelenség lefordítani egy másik nyelvre. Egymással semmilyen összefüggésben nem álló gondolatokat halmoz egymásra, gondosan kiemelve őket a nekik értelmet adó kontextusból. És pontosan ez az értelmük: akárcsak Lacan mathémái, és Deleuze benőtt lábkörmei, a rizómák, ezek is az újfajta gondolkodásra okítanak. Arra, a gondolkodásra, amely garantálja, hogy bármilyen téma a megfelelő irányba fordítható anélkül, hogy akár a leghalványabban megvilágítanánk. Persze nagyon is megéshet, hogy nem sikerült felfognom, mire próbál Badiou a maga álmatematikai apparátusával kilyukadni. Mindenesetre a stílus valahogyan azt sugallja, hogy az a valami nem éri el a láthatóság szintjét. A mathémáknak nem az a szerepük, hogy megadják a fejtegetésnek azt a kétségbevonhatatlan megalapozást, amit csak a matematika nyújthat, hanem hogy a hiányzó tudományos szigor látszatát keltsék. Az ilyen mondatoknak hivatottak tekintélyt kölcsönözni: „Ha a lét gondolata nem nyit is utat semmilyen igazsághoz – mert az igazság sosem eleve adott, hanem pusztán egy eldönthetetlen érvényességű pótléknak megfelelő álláspontból fakad –, az igazságnak mégiscsak van egyfajta léte, amely azonban nem maga az igazság; hanem egészen pontosan annak léte.”³⁵⁰ Az olvasó egymástól független, semmilyen viszonyban nem álló nonszémák és mathémák

349 Alain Badiou: *Mathematics of the Transcendental*. Verso, London, 2014, 79.

350 Uo. 355.

kusza sokaságába ütközik. Nem rendeződnek olyan, érvényességet biztosító rendbe, amelyben az egyik mondat a másikra épülve célozza meg az igazságot, vagy egyik képlet a másikra alapozva eredményez érvényes bizonyítást. Ehelyett végeláthatatlanul torlódnak, anélkül, hogy eljutnának oda, ahol kiderülne, hogy mit is jelentenek. Badiou saját következtetéseit afféle adu ász gyanánt vágja ki bennük az olvasó elé – pár határozószóval (például: „pontosan”, „természetesen”) jelezve, hogy a kétkedés ideje lejárt.

Badiou írásmódja végül is korántsem kivételes a maga műfájában. A lét problémája már a filozófia őskorában, a preszokratikusoknál is tömegével generált áthatolhatatlan szövegeket – ezek izgalmasak ugyan, de korántsem egyértelmű, hogy jelentenek-e valamit. A Parmenidész-féle Egy; a Lét mint Lét Arisztotelésznél és Aquinói Szent Tamásnál; a *haecceitas* Duns Scotusnál; az *Istigkeit* Jakob Böhménél; a *Lét és a Keletkezés* Hegelnél, csakúgy, mint az *önmagát megelőző lét és a halálhoz való lét* Heideggernél – mind titokzatos ködbe burkolóznak, és ez a titok övezi Isten fogalmát is. Hogy aztán Kant – kimutatva, hogy a létezés nem állítmány – kiszabadított-e minket ebből a megbűvölt állapotból, s ha igen, Frege – a lét számszerűségéről szóló elméletével – feltette-e az i-re a pontot, sohasem fogjuk megtudni. A felhők rendre eloszlanak bár a kudarcok után, ám csak egy pillanatra támad világosság – csak annyira, hogy a fény elvakítsa a sötéthez szokott szemet. Ne kárhoztassuk Badiou-t, amiért mathémák és nonszémák tömegével dúsítja a mémektől és álmoctól amúgy is roskadozó felhőt. Határozott célt követ ezzel, amely nem a Léthez, hanem a mű címében szereplő másik fogalomhoz, az Eseményhez kötődik. Számára a filozófiai igazság nem a Léttel kapcsolatos. Az Esemény körül keresendő, Badiou ezért

az Esemény elméletével próbálja megmenteni az enyészettől a teóriája kiindulópontjátul szolgáló forradalmi tudatot.

Lássuk, hogyan. A minket körülvevő valóság sokaságban történésekbe ütközünk, s ezekből szűrjük le a magunk „igazságát”: a köznapis tudás áramából. „kivonva” őket. Ha ezt felismerjük, és minden ellenérv és csalódás dacára kitartunk mellette, az „igazságfolyamat” részévé válunk. Ez az „igazságfolyamat” egyike azon történéseknek, amiket Badiou az „Esemény” megtisztelő címkéjével ruház fel. Az „igazságfolyamat” megszakítja a dolgok áramlását; olyan egyedi jelenség, amely megdönti a lehetséges korábbi fogalmát, hiszen a fennálló helyzet nyelvén a szó szoros értelmében kifejezhetetlen. Badiou itt a forradalom, nevezetesen az 1789-es francia forradalom paradigmáját használja. Meggyőződése szerint a forradalmak újfajta, sajátos „igazságot” termelnek ki, amelynek maguk is részei. Csak akkor léteznek, ha tudják magukról, hogy forradalmak. Mindehhez egy-két mathémát hozzacsapva jön létre az eredmény: a forradalom olyan halmaz, amelynek egyik eleme a forradalom.³⁵¹ Ez azonban a regularitásaxiómába ütközik, amely pontosan azért került a Zermelo–Fraenkel-elméletbe, hogy az önmagát tartalmazó halmaz Russell-féle paradoxonját ki lehessen zárni. Másszóval, „a helyzet nyelve” kizárja a forradalmakat, éspedig az uralkodó „tudásformák” (*savoirs*) révén.³⁵² Amikor az „Esemény” – ahogy Badiou

351 Lásd Alain Badiou: *L'Être et l'Événement*, i. m. 208, 212.

352 Mint a 4. fejezetben Foucault-ról írva megjegyeztem, az angol „knowledge” főnévnek a francia „savoirral” ellentétben nincs többes száma. Badiou fordítói mégis „knowledge”-t írnak, s ezzel arról tesznek tanúbizonyságot, hogy csakis a szöveg bódító hatása érdekli őket, nem az, mennyi az igazság a szerző művében.

fogalmaz – kirobban, a helyzet „beismeri ürességét”.³⁵³ Ekkor lép be az „igazságfolyamat”, hogy új állapotot hozzon létre, amely azonban, minthogy minden létező tudásnak ellentmond, „megnevezhetetlen”. „Generikus” folyamattal van dolgunk, amely arra törekszik, hogy egyediségeket gyűjtsön egybe, de anélkül, hogy osztályozná és ezzel lefokozná őket. A forradalom osztálymegosztás nélküli sokaságot feltételez. Az ilyen „generikus folyamatok” esetében „egy-egy igazság többszörös léte” jelenik meg.

Nem más ez, mint vágyálmok, politikai túlfűtöttség, valamint az álmatematika túláradó keveréke. Badiou-nak azonban jó szolgálatot tesz az „Eseményről” szóló teória terjesztésében. Az Esemény arról ismerszik meg, hogy lehetetlen, amíg meg nem történik, onnantól azonban az általa kiváltott és „a jövőbe vezető igazságfolyamathoz” való totális hűséget követeli meg. Badiou valahogy úgy alkalmazza az „igazság” szót, ahogyan Krisztus, amikor azt mondta: „Én vagyok az út, az igazság (*hé aléthia*) és az élet” (Jn 14,6). Nem abban a mindennapi értelemben használja tehát, hogy valami megfelel a tényeknek, hanem azt érti rajta, hogy valaki túláradó izgalommal hisz, és marad hűséges egy ügyhöz vagy valamilyen létformához – Heidegger „hitelességéhez” vagy Sartre „jóhiszeműségéhez” hasonlóan. Az „igazságfolyamat” megváltást nyújt a mellétele köteleződőknek, és utat nyit a jövő felé.

És itt lép a képbe egy újabb lacanizmus. Lacan leszámolt a szubjektummal mint főnévvel, s egy igéből képzett főnevet állított helyébe. Az ember „a szubjektiválódás” folyamata révén kezdhet egzisztálni, vagyis válik öntudattal rendelkező személlyé. Badiou-ra

353 Alain Badiou: *L'Être et l'Événement*, i. m. 212.

nagy hatást tett a hegeli *Entäußerung*nak ez a sajátos értelmezése. A szubjektiválódás olyan „beavatkozás”, amelynek során a történelemből Esemény lesz. Badiou ezt az új fogalmat egy áldefinícióval vezeti be: „szubjektiválódásnak azt nevezem, amikor megjelenik egy operátor, akinek beavatkozása elnevezést eredményez (*une nomination intervenante*)”.³⁵⁴ Más szóval a szubjektiválódás olyan beavatkozást jelent az eseményekbe, melynek során nevükön nevezik őket, ahogy Saint-Just és Robespierre megnevezték, és ezzel kisajátították a francia forradalmat. A szubjektiválódás mindig a Kettő alakját ölti – vagyis az önmaga tudatára ébredő szubjektum egyesül benne a tágabb világgal. (Badiou a következő példákat hozza fel erre: Lenin és a Párt; Cantor és az „ontológia”; Szent Pál és az Egyház; a szerető és a szeretett egyén). A szubjektiválódás az a valami, ami révén „lehetőségessé válik az igazság”. „Az eseményt azon helyzet felé fordítja, amelynek szempontjából Eseménynek számít”.³⁵⁵ A szubjektiválódás egyúttal az a folyamat is, amelynek során a szubjektum létrejön és az egyén számára „semmi mással nem helyettesíthetővé válik”.³⁵⁶

A mathémák és a nonszémák kódján át lassan felsejlik, hogy Badiou az elköteleződés sartré-i filozófiáját írja át (pontosabban: felül). Tudatja velünk, hogy azzal válhatunk szabad szubjektummá, ha elkötelezzük magunkat a nagy Esemény mellett – mégpedig úgy, hogy beavatkozunk az események menetébe. Mi hát Badiou üzenete? Wittgenstein metaforáját alkalmazva „vágunk át” a mathémákon, és lássuk, milyen érvelés rejlik mögött-

354 Alain Badiou: *L'Être et l'Événement*, i. m. 430.

355 Uo. 435.

356 Alain Badiou: *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Verso, London, 2001, 43.

tük: ugyanaz, amit máshol is olvashatunk nála – *L' éthique*-jében (Etika), az *Hypothèse communiste*-ben (A kommunista hipotézis) és a *St Paul*-ban. Ehhez teljesen el kell szakadnunk a logikától, az igazságot nem szabad úgy értenünk, mint egy jól megfogalmazott formula szemantikai értékét, szakítanunk kell az ontológiával. És olyan zsargont kell alkalmaznunk, amelyben az olyan szavak, mint az „erőltetés”, a „konstrukció” és a „generikus halmazok” nem többek metaforáknál. Mindezt azért, hogy indokoltnak tűnjék a képtelenség, a nagy ugrás az ismeretlenbe, a „megnevezhetetlenbe”. A cél pedig nem más, mint a régi jó kommunista álom, az abszolút, közvetlen (így hát „generikus”) egyenlőség.

Badiou arra szólít fel bennünket, hogy különböztessük meg a mai értékek és az engedélyezett tudás „közönséges” világát, illetőleg az egyedülálló újítások és *igazságok* „rendkívüli” birodalmát.³⁵⁷ A közönséges világ, ahogy Althusser elmagyarázta, „uralomból építkező struktúra”. Más szóval az egyenlőtlenségeknek a „kapitalizmus” és a burzsoázia értékeire épülő jól ismert rendszere. A szükséges szakítás azonban „megnevezhetetlen” a fennálló rendszer keretein belül. Következésképp a szakítás (az Esemény) nem bizonyítható, csupán állítható, annak módja pedig „a következményeihez való rendíthetetlen hűség”. Badiou hozzáfűzi, hogy az igazság megvalósítása révén a szubjektumok „halhatatlanná válnak”, és ezzel a jakobinusok és a bolsevikok példáját követi – na meg az olyan szerelmeseiket, mint Héloïse és Abélard. Továbbá Szent Pálét – de erről majd később. Nem élnek örökké, de úgy cselekszenek, mintha az örök élet

357 Itt és a következőkben az *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* gondolatmenetét foglalom össze.

lenne a jutalmuk, és így jelentőségük csakugyan örökkévaló. Ráadásul a szubjektum csakis így, az „igazságfolyamat” melletti elköteleződés révén kerül felszínre, és válhat semmi mással nem helyettesíthető egyénné.³⁵⁸ Az igazságfolyamathoz való hűség a „szubjektiválódás” elsődleges feltétele.

Amikor a forradalom az egyéni megváltás rangjára emelkedik, pontosan azzal van dolgunk, aminek ez látszik: nem más ez, mint egy öncélú egotrip, aminek csak a csatlakozók számára van értelme. Badiou, miközben bőségesen taglalja a francia, az orosz és a maoista forradalom ügyeit, szinte semmi figyelmet nem szentel annak a mérhetetlen szenvedésnek, amit e forradalmak okoztak, mert úgy gondolja, hogy az Eseményhez való hűség erkölcsileg igazolja annak történéseit. A hűség önmagát igazolja, és nem is igazolható másképp, hiszen az Esemény hatályon kívül helyezi azt a nyelvet, amelyen egy eltérő álláspontból bírálható volna. Az ebben az „igazságfolyamatban” elmerülő, lelkes értelmiséginek nem kell szemügyre vennie a körülötte tornyosuló hullahegyeket – azok ugyanis a bevett érdekek és tudások közönséges világába tartoznak. Félre kell őket rugdosni az útból, és be kell végezni a munkát. Az igazi megváltás abból fakad, hogy elfogadjuk „a lehetetlen lehetőségét, amely a felszabadító politika [...] minden egyes szakaszában megnyilvánul”.³⁵⁹

Az ilyesfajta utópikus gondolkodás következményeire természetesen sokan rámutattak már, például André Glucksmann és a többi *nouveau philosophe*, de hát ők ezzel is csak azt bizonyítják, mennyire

358 Alain Badiou: *Ethics*, i. m. 43.

359 Uo. 39.

nem érdemesek a filozófus címre. Műveik magát „a legrombolóbb Szofizmust” képviselik.³⁶⁰ A forradalomra való felhívást azon az alapon visszautasítani, hogy az, úgymond, utópia, olyasmi, mint amikor valaki elutasít egy új tudományos paradigmát,³⁶¹ vagy – mint Sztravinszkij tette – nem elfogadni, hogy a neoklasszicizmus, Schönberg dodekafon rendszerével szöges ellentétben, „nem generikus”.³⁶² Felelnünk kell a jövő hívó szavára mindenütt, ahol „generikus folyamatok” zajlanak. Ami azt illeti, Badiou a forradalom egyfajta esztétizáló felfogását vezeti elő. Az olvasó személye, tisztasága és hitelessége forog kockán – ahogy a félrevezetett Sztravinszkij esetében is történt. Elég csak hűségnek maradni „az igazságfolyamathoz”: az áldozatok száma különben is csak olyan nyelven fejezhető ki, amely az Eseményre nézve nem érvényes.³⁶³ Badiou megdöbbenőnek tartja, ha egy magát filozófusnak tartó valaki ennyit sem képes belátni.

Ennél is árulkodóbb azonban a fejtegetés következő két lépése. Badiou összes írásában mindössze négy olyan területről tesz említést, amely teret ad „generikus eljárásoknak” és ahol elhangzik a hűségre való felhívás: ilyenek a tudomány, „így a matematika is”, a szerelem, a művészet és a politika. A jó pedig csak úgy érhető el, ha elköteleződünk valamelyik ilyen „generikus eljárás” mellett. Következésképp csakis a tudomány, a szerelem, a művészet és a politika művelői előtt nyílik egyáltalán lehetőség arra, hogy jók legyenek. A többiek

360 Uo. 13.

361 Alain Badiou: *L'Etre et l'Événement*, i. m. 436–437.

362 Uo. 443–444.

363 Azt hiszem, így olvasandó az a különös fejtegetés, amelyben Badiou a *L'hypothèse communiste* hasábjain (90–93) Mao kulturális forradalmát mentegeti.

erkölcsi szempontból kifejezetten másodrendűnek minősülnek. Ha valaki egész életében joggal, üzlettel, földműveléssel, szabászat-tal, útépitéssel vagy betegápolással foglalkozik, biztos lehet benne, hogy sohasem lesz része a megváltásban. Badiou-nak mindenesetre kifejezetten jó véleménye van önmagáról és életútjáról, ahogy azt a Wittgensteinről szóló és a filozófust (véleményem szerint) alaposan félreértő könyvének előszava is tanúsítja: „A filozófus politikai aktivista, akit általában gyűlöl a mindenkori hatalom és lakájserege; valamint esztéta, aki a legvalószínűtlenebb kreációkkal áll elő; szerető, aki kész fenekestől felforgatni életét egy férfiert vagy egy nőért; tudós, aki a tudomány legszenvedélyesebben paradox alkalmazásaiban mélyül el. Esméinek katedrálisát pedig éppen ebből a pezsgésből, ebből a nem-hajlandóságból és ebből a lázadásból építi fel.”³⁶⁴

Azután, hogy egy ily hősi szerepet kreált magának, nem meglepő, hogy Badiou elveti világunk, a kapitalo-parlamentarizmus³⁶⁵ etikáját – mondván, hogy nem más az, mint pusztá nihilizmus, a jó felismerésére való képtelenség megnyilvánulása, és a gonosz elleni védelmet helyezi a morális gondolkodás centrumába. Szerinte ezt jelenti valójában a „emberi jogok” filozófiája. Ez a Kant kategorikus imperatívuszában megfogalmazódó filozófia a szubjektíválódás hősi tettei nélkül képzelet el a szubjektum létét, holott mi, a kiválasztottak ezek révén kapcsolódunk be a dolgok áramlásának folyamába és gondoskodunk a megváltásról – ha a dolgokérő nem is, legalább a magunkérő. Az emberi jogok filozófiája így hát hamis

364 Alain Badiou: *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Nous, Caen, 2009, 7.

365 Alain Badiou: *L'hypothèse communiste*, i. m. 32.

egyetemességet feltételez ott, ahol a kreatív egyéneknek lenne a helye. Mi több, értékrendjében előbbre helyezi a gonoszt a jónál, helyt ad mindazoknak az ortodoxiaknak, amelyek tovább éltetik az egyenlőtlenség struktúráit: a piacgazdaság elméletét, a tulajdonjogot, a szerződéses szabadságot, a kereskedelem szabadságát, a burzsoá előjogok védelmét – a mindezeket fenyegető illegális bevándorlókkal szemben. Röviden szólva: erőteljesen reakciós mozgalom, amely ellene szegül mindannak, amiről az 1960-as évek szóltak.³⁶⁶

Badiou nem éri be azonban az emberi jogok etikája elleni támadással, hanem kihívást intéz a Másik, Lévinas műveiből ismert erkölcsfilozófiája ellen is, mert benne látja a saját forradalmi abszolutizmusával szembeni ellenállás legfőbb forrását. Ez a bizonyos erkölcsfilozófia úgy tartja, hogy az erkölcsös élet a másik elismeréséből fakad, ami megelőz engem, mivel megbecsülésemre és védelmemre tart igényt. Közös dolgaink intézése közben ennek a másiknak az elismerését igyekszem kivívni. Ezt a gondolatot annak idején Kojève is felelevenítette előadásában, amelyeknek Lévinas is szorgos látogatója volt, gyökere azonban a Tóráig és a jó szamaritánus krisztusi példabeszédéig nyúlik vissza. Később ugyanez a gondolat jelent meg Kant kategorikus imperatívuszában és Hegel dialektikájában. Badiou szemében azonban mindez anatómia, mivel az emberi jogokban való hithez és ahhoz a negatív etikához nyit utat, amely tiszteletre int az emberi halandóság iránt, és távol tart minden olyan cselekedettől, amellyel másoknak ártanánk. Lévinas Másikja – magyarázza Badiou – „e hitbuzgó beszédmódba illő

366 Alain Badiou: *Ethics*, i. m. 5.

kategória”, egyfajta részeire bomló vallás.³⁶⁷ Sőt, a másikról egyre csak, mint a „jó másikról” van szó; ez a „másságizmus” pedig azt sugallja: „légy olyan mint én, akkor tiszteletben tartom majd a más-ságodat”. A „jó ember”, a „fehér ember” így tartja fenn privilégiumait az előjogokból kizárt emberek radikális fellépésével szemben.³⁶⁸ (És még azt mondják, hogy a baloldaliak ellenzik a faji sztereotípiákat!)

Egyszóval, csakúgy, mint Sartre, Badiou is előbbre helyezné az ént a másiknál, amikor a megváltásról van szó? A leghatározottabban igen. Badiou számára egyetlen erkölcsiség létezik, mégpedig a „igazságfolyamat”, és az is csupán négy területen, a tudományban, a szerelemben, a politikában és a művészetben – vagyis a Badiouhoz hasonló életformáiban létezhet. Az ember, ha egy ilyen folyamatba lép, félreteszi a halandóság gondját, hogy hűséges lehessen az Eseményhez.³⁶⁹ Az etika – abban a formájában, ahogy a fennálló rendszer elének állítja – arra a „ki nem mondott meggyőződésre épül, ... hogy az emberrel a halálon kívül semmi sem történhet”.³⁷⁰ Ezzel az etikával szembeállva, minden erőmmel a „megnevezhetetlen” mellé állok, ami egyelőre még nincs, de meg fog valósulni, mégpedig a szubjektíválódás révén, amelynek magam vagyok a végpontja. Így válok igazi szubjektummá, művész-tudós-szerető-forradalmárrá, aki lerázza a kispolgári mások igényeit és öncélú emberi jogait, hogy „halhatatlanná legyen a szituációban”.³⁷¹ Vagyis „a lehetetlenség lehetősége, amely minden szeretetteljes találko-

367 Uo. 22.

368 Uo. 13.

369 Uo. 15.

370 Uo. 35.

371 Uo. 15.

zásban, minden tudományos rendszeralkotásban, minden művészi újításban és az egyenlősítő politika minden mozzanatában megnyilvánul, az igazságok etikájának egyetlen elve – szöges ellentétben a jólét etikájával, amelynek egyetlen valós tartalma a halálról szóló döntés.”³⁷²

A „lehetetlen lehetőségét” elfogadva válok teljesen önmagammá, sőt „magamnál többé”, mivel „rajtam át vezet” a hűség útja.³⁷³ Így értendő Lacan felszólítása: *de ne pas céder de son désir* – ne engedjünk vágyainkból. A szó valamilyen egészen mély értelmében *egyedül* vagyok, amikor az Esemény oldalára állok. A bennem lehetőségként lappangó halhatatlanság a társas kommunikáció révén nem kelhet életre, csakis közvetlenül, a hűség útján ragadható meg.³⁷⁴ *Megtörténik* velem, kiválaszt engem.

Ezt az újfajta egzisztencialista etikát Badiou egészen meghökkenítő példával, Szent Pállal illusztrálja. A damaszkuszi úton Pál pontosan azt élte át, amit Badiou élt át 1968-ban: azt a minden előzmény nélküli hívást, hogy álljon a lehetetlen oldalára, és maradjon hozzá hűséges. A lehetetlen nem más, mint az esemény, és az Esemény Szent Pál esetében nem más volt, mint Krisztus feltámadása. Az esemény mögött pedig, mint egy jövőből érkező tömeg, ott dobogott a felszabadítás ígérete. A hit erejével Pál maga köré gyűjtötte a „generikus” sokaságot, a megnevezhetetlen tömeget, amelyet többé nem írnak le a korábbi fogalmak. Az örömhír egyaránt szólt zsidókhoz és nem zsidókhoz, római polgárokhoz és rabszolgákhoz. És csak úgy, mint Pál esetében, mindenki előtt megnyílt a lehetőség, hogy

372 Uo. 39.

373 Uo. 45.

374 Uo. 51.

lerázza az elmúlás testét és Krisztus testének, Isten saját „generikus halmazának” elemévé váljék. Vagyis a Pál szerinti egyház tagjává.

Badiou egész könyvet szentelt ennek a példának, és másutt is gyakran hivatkozik rá. Egyértelmű azonban, hogy általánosabb értelemben vett filozófiáját ezzel erősen szkeptikusnak állítja be. Pál egyikét sem üzte annak a négy „generikus eljárásnak”, amelyeken kívülre a baloldali értelmiségi nem merészkedik. Nem volt sem költő, sem tudós, sem szerető, sem politikai forradalmár. Igehirdető volt, római polgár, olyasvalaki, aki új vallását próbálta a jogrenddel összeegyeztetni. Ráadásul az Esemény, amit bejelentett és a hit, amelyre áttéríteni próbálta a világot, nem volt valós történes – legalábbis Badiou nézetei szerint nem. Badiou ateista, számára a holtak feltámadása kifejezetten lehetetlen, írásaiban semmi jele annak, hogy ezt másképp gondolná. Ha viszont így van, akkor nem vonatkozik-e ugyanez Badiou személyes „igazságeljárására” is? Nem lehetséges-e, hogy a forradalmi Esemény, amely nélkül nem valósulhat meg az abszolút egyenlőség, éppoly lehetetlen, mint ahogy a történelmi események sugallják? Nem lehetséges-e, hogy a lehetetlen végül mégsem válik lehetségessé attól, hogy hűséges vagyok hozzá – hanem makacsul lehetetlen marad? Ha pedig így van, akkor miért oly megvetendő az ilyesmit állító André Glucksmann és Alain Finkielkraut?

Az előbbi szkeptikus gondolatmenet még semmi azokhoz a kételyekhez képest, amelyek Badiou érvelésével szemben felhozhatók. Nézetei egyszerűen ellentmondanak a valóságnak. Álláspontját, amely szerint az emberi jogok elmélete érvénytelen, néhány Kantra vonatkozó sekélyes megjegyzéssel támasztja alá. Említést sem tesz arról, hogy ez az elv a természetjogból ered, és

a római jog azon elvéből, hogy *alterum non laedere* (mást nem bántani). Arról már nem is szólva, hogy ezen elv nyilvánul meg az angol bírósági szokásjogban, Locke elmékedéseiben és az amerikai alkotmányban foglalt béketeremtő törvényességben. A jog fogalma és mindaz, amit a jogtudomány kidolgozott, amit a jogrendszerek megfogalmaztak és érvényesíteni próbáltak annak érdekében, hogy az állammal szemben védjék az egyén szuverenitását, egy pillanatra sem ingatja meg Badiou-t. A jog fogalmát persze képes az ember felületes és laza értelemben is alkalmazni – ahogy az az Emberi Jogok Európai Bíróságának ítéleteiből is kiviláglik. Badiou szemében azonban ennek semmi jelentősége sincs – a rá jellemző szemérmertlenséggel mind magát a fogalmat, mind a rá építő hétköznapi emberi életet egyszerűen figyelmen kívül hagyja. Az ilyen dolgok nem méltók a lelkesültségében nagy magasságokba hágó, igaz értelmiségi figyelmére.

Ennek megfelelően Badiou a francia forradalom elemzésekor is valóságos igazságeljárást visz végbe, amely során az erkölcsi igazolást azt szolgáltatja, hogy Saint-Just és Robespierre hű maradt a népszuverenitás eszméjéhez. Ennek alapján Badiou félresöpör minden történelmi tény, amely ellentmond a felfogásának, és néhány François Furet-re tett megjegyzéssel intéz el minden történelmi bizonyítékot, ami cáfolja az elméletét.³⁷⁵ A maoizmusról és annak hatásairól adott leírása zavarba ejtő naivitásról tanúskodik –

375 Mondanom sem kell, hogy René Sedillot könyvéről (*Le coût de la Révolution Française*, 1987) említést sem tesz, az angol-amerikai tudományos irodalomban olvasható cáfolatok sokasága pedig, Richard Cooptól Simon Schamáig és másokig mintha nem is létezne. További szakirodalomért lásd *Az ember második engedetlensége* című esszémet a *The Philosopher on Dover Beach* c. kötetben (Manchester, 1989).

és mélységes megvetésről is kínaiak tömegei iránt, akik orcátlanságukban odáig merészkedtek, hogy becsben tartották hagyományos kultúrájukat – holott a francia értelmiségiek a maguk tudatlanságában e kultúrát már pusztulásra ítélték. Badiou következetesen szellemi erődítménye, az ellenségen kikísérletezett mathémák és nonszémák falai mögött marad, és nem kegyelmez azoknak, akiknek nincs egyéb fegyverük, mint a Valóság.

Így aztán a gonosz meghatározásakor Badiou a kései Sartre nyomdokába lép. A gonosz az álértelmiségi birodalma, aki hűtlen lett az igazságeljáráshoz, vagy úgy, hogy elárulta, vagy azzal, hogy hitelt adott valamilyen szimulakrumnak (látszatnak), vagy pedig azért, mert anélkül próbálja azt kierőszakolni, hogy meglenne rá a felhatalmazása. Ezzel az elvont okfejtéssel Badiou kitarthat hősei, Saint-Just, Lenin és Mao mellett, elítélhet viszont más, sok tekintetben hozzájuk hasonlót, például Hitlert, akik azonban (legalábbis az uralkodó felfogás szerint) nem számítanak baloldalinak. Ám ha egyszer az Eseményről és a hozzá hű értelmiségiről szóló elmélet igazolja Lenin és Mao tetteit, akkor Hitlerét is igazolnia kellene. Badiou oldalakon át, tekervényes fejtegetésekben birkózik ezzel a nehézséggel, és végül arra lyukad ki, hogy a náci forradalom nem volt valódi Esemény, csupán „szimulakrum”. Erről aztán nonszémák találékony sorozatával igyekszik meggyőzni magát: „A szimulakrumhoz való hűséget az különbözteti meg az eseményhez való hűségtől, hogy nem egy, elvont helyzet sajátosságaival (a semmi egyetemességének helyzetével) szabályozza szakítását, hanem egy elvont halmaz („a németek” vagy az „árják”) partikularitásával... Az eseményszubsztancia-szimulakrum középpontba erőltetésével előidézett semmi egyetemességében tér vissza, mint az a valami,

amit végre kell hajtani ahhoz, hogy az adott szubsztancia létezhesen. Ez annyit tesz, hogy amit »mindenkivel« közölnek (mindenkin pedig itt szükségképp az értendő, ami nem része a német közösségi szubsztanciának, mert az a szubsztancia nem »mindenki«, hanem csak a »mindenki« fölött uralkodó »kevesek«), nem más, mint a halál...”³⁷⁶

Badiou ebből aztán arra következtet, hogy „a szimulakrumhoz való hűség ... tartalma a háború és a tömegmészárlás. Ez esetben nem valamilyen célhoz vezető eszközökről van szó; ezek a hűség valóságát alkotják”.

E nonszémák a valódi problémáról terelik el a figyelmet. Hitler forradalma csakugyan kedvezett az emberek bizonyos osztályainak, míg másokat elítélt. De nem volt ezzel másképp a kínai és az orosz forradalom sem: mi másra szolgált volna a rengeteg szólam a burzsoáziáról és a proletariátusról? Ez a probléma nem fog eltűnni attól, hogy olyan fordulatokba öltöztetjük, mint „egy elvont halmaz zárt partikularitása” – még azok szemében sem, akik megértik a Cohen-bizonyításra tett utalást. Az sem segít, hogy Badiou szembeállítja egymással a nácik (öncélúnak minősített) háborúit és tömeggyilkosságait a kommunisták (egy cél érdekében bevetett eszközöknek tekintett) háborúival és tömeggyilkosságaival. Az adott összefüggésben és az események hatalmas horderejét tekintve egyszerűen lehetetlen komolyan venni ezt a különbségtételt. Aki olyasmit képes leírni, mint Badiou, kétségkívül elvesztette a bűn felismerésének képességét. Akár csak Hobsbawm, Lukács és Adorno szemében, a bűn Badiou szemében sem bűn, ha az utópia elérése a cél.

376 Alain Badiou: *Ethics*, i. m. 74.

Badiou e néhány kiemelt részletnél persze nagyobb terjedelemben mentegeti a baloldali forradalmakat. De e kevés is mutatja, milyen különleges lelkiállapotban születnek Badiou nonszémái. Gondolkodását korlátok közé szorítja, hogy egy „igazságeljárást”, egy valóságon túli valami mellett kötelezi el magát, a fedőnevek azonban korántsem képesek álcázni a mögöttük megbúvó semmit. Badiou ezen felül magabiztosan söpör félre minden tényt, amely ellentmond elkötelezettségének. Mindez kevesebb gondot okozna, ha nem volna egyéb afféle szellemi gyakorlatnál, egyfajta matematikai képzelgésnél. Ám akárcsak Sartre, Badiou is harsányan védelmére kel minden forradalomnak, akárhol menjen is végbe. A hazájában zajló politikai folyamatokat „kapitalista parlamentarizmusnak” minősíti, és elítéli, minthogy a burzsoáziának kedveznek (a *salauds*-nak, ahogy Sartre írta). Kételyt próbál kelteni a parlamenti demokráciával és a jogállammal szemben, márpedig ez a két jótémény szavatolta, hogy az École Normale Supérieure professzoraként töltött hosszú évek után biztonságban vonulhasson nyugdíjba. Egyébként pedig egészen rendkívüli módon szólt bele a politikába is, amikor elítélte a Sarkozy-féle „barbarizmust”, és a francia elnök kormányzatát rosszabb színben tüntette fel, mint Sztálinét.³⁷⁷

Badiou szemében mit sem számít, hogy a lázas hit vezette élitek forradalmi népirtáshoz, nyomorhoz és a szabadság elvesztéséhez vezetnek. Az igaz Esemény, amihez az ember minden megtapasztalt kudarc ellenére is köteles hű maradni, valahol máshol, valamilyen valóság feletti birodalomban zajlik, ám egyúttal „eljövendő valóság” is. Olyan „igazságeseemény”, amelynek nem kell megtörténnie, sőt,

377 Alain Badiou: *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Lignes, Paris, 2007.

az igazság éppen a pusztasággal szemben fogalmazandó meg. A matematikák úgy ölelik körül ezt az igazságot, mint díszörség a trónt. Felesküdték rá, hogy megvédik minden veszélytől, amit a pusztaság megfigyelésre építő reakciós világnézet képvisel.

Badiou legnagyobb hatású tanítványa, Slavoj Žižek az aránylag puha jugoszláv kommunista rendszerben nevelkedett. Badiouhoz hasonlóan ellenállhatatlan ingert érez arra, hogy kételkedjen saját érzékszerveiben, s hogy a forradalomba vetett rendíthetetlen hitét olyan elvont és misztikus elvekre építse, amelyekhez nem érhet fel semmilyen tapasztalati cáfolat. Saját használatra adaptálta az Esemény Badiou-féle filozófiáját,³⁷⁸ és akárcsak Badiou, ő is a „kommunista hipotézis” híve lett. Semmi gondja a trón körül felsorakozó matematikákkal és nonszémákkal, sőt, ha megszorongatják, maga is előáll néhány saját gyártmányú nonszémával. Korábbi forrásokhoz visszanyúlva próbálja bizonyítani, hogy a forradalom, jóllehet tapasztalati lehetetlenség, transzcendens értelemben mégiscsak, sőt, pontosan *ennél az oknál fogva* szükségszerű. Az eredmény szavak, képek, érvek és utalások megállíthatatlan folyamata, mely kérdésről kérdésre és spekulációról a spekulációra halad, gondosan kikerülve közben minden akadályt, amit a pusztaság ész állíthatna neki.

El kell ismerni, hogy a kommunizmus hanyatlásának éveiben a szlovén „másként gondolkodók” közé tartozó Žižek olyan tulajdonságról tesz tanúbizonyságot, amellyel messze megelőzi nyugati riválisait: kifejezetten művelt. Érzékletesen ír művészetéről, iroda-

378 Lásd például Slavoj Žižek: *Event: Philosophy in Transit*. Penguin, New York, 2014.

lomról, filmről és zenéről, a napi eseményeket elemezve pedig – akár az amerikai elnökválasztásról, akár a közel-keleti szélsőséges iszlámistákról van szó – mindig van érdekes és elgondolkodtató mondanivalója. A marxizmus tanulmányozásához sem az a szalmaláng-vágy vezette, hogy a dologtalan osztály tagjává válhasson, hanem hogy megpróbálja kideríteni az igazságot. Alaposan tanulmányozta Hegelt, és két, kétségkívül legalaposabb művében, a *The Sublime Object of Ideology*-ban (Az ideológia fennkölt tárgya), 1989 és a *The Ticklish Subject*-ben (A kényes szubjektum), 1999 megmutatta, hogyan kell e tudást a mai zavaros időkre alkalmazni. Hegel költőiségére éppúgy rezonált, mint metafizikájára, és átvette tőle az átfogó perspektíva igényét, amelynek révén összebékíthető a lét és a semmi, az állítás és a tagadás.

Ha Szlovéniában marad, és ha Szlovénia kommunista marad, messze nem okozna ennyi gondot. Ami azt illeti, ha a kelet-európai kommunizmus összeomlását nem lenne nagyobb okunk is sajnálni, talán már az is elég ok lenne rá, hogy Žižek ily módon szabadult rá a nyugati tudományos életre. Žižek Jacques Lacan pszichoanalitikus víziójában találta meg szocialista filozófiájának transzcendens alapját, és az izgalom olyan magas hőfokát állította elő, amelyhez egyetlen elődje sem érhetett fel. Gördülékeny, sokszínű stílusa minduntalan azt a benyomást kelti, hogy meggyőző érveléssel van dolgunk. Žižek, Badiou-val ellentétben, oldalakon át erőlködés nélkül olvasható, és végig az az érzésünk, hogy egyfajta közösségbe kerülünk vele. Ugyanakkor könnyedén, szinte észrevétlenül ragadtatja magát olyan felháborító kijelentésekre, amelyek először csak elírásnak tűnnek, de később kiderül, hogy ezek adják mondanivalójának lényegét.

Írásai érzékeltetésére lássunk néhány témakört, amelyeket *In Defence of Lost Causes* (A veszett ügyek védelmében) című, érdekes könyvének nagyjából véletlenül kiválasztott három oldaláról idézünk: a torinói lepel; a Korán és a tudományos világszemlélet; a fizika Taója; a világi humanizmus; Lacan apaság-elmélete; az igazság a politikában; kapitalizmus és tudomány; Hegel a művészetről és a vallásról; a posztmodern és a nagy narratívák vége; Lacan valóságfogalma; a pszichoanalízis és a modernitás; modernizálás és kultúra; a szuperegó és viszonya a fundamentalizmushoz; szolipszizmus és kibertér; a maszturbálás; Hegel és az objektív szellem; Richard Rorty pragmatizmusa, végül pedig: van-e nagy Másik, vagy nincs.

A témák és fogalmak e géppuskaropogásában Žižek könnyűszerrel adagolja méregpiruláit, a szöveg ritmusára bólogató olvasó pedig észre sem veszi, hogy már le is nyelte őket. Megtudjuk például, hogy a terrorral kapcsolatban „nem az a feladat, hogy *in toto* elvessük, hanem hogy újraalkossuk”.³⁷⁹ Ébredjünk rá, hogy Hitlerrel, akár csak Sztálinnal az volt a probléma, hogy „nem voltak elég erőszakosak”,³⁸⁰ fogadjuk el Mao „ kozmikus perspektíváját”, és könyveljük el pozitív Eseménynek a kulturális forradalmat.³⁸¹ Ahelyett, hogy elmarasztalnánk a sztálinizmus erkölcstelenségét, inkább dicsérjük humanizmusa miatt, mert kimentette a szovjet kísérletet a „biopolitikából”. A sztálinizmus egyébként sem erkölcstelen volt, hanem túlságosan is erkölcsös, mert a nagy Másik alakjára épített – ez pedig, mint Lacan követői mindannyian tudják, a moralista legfőbb

379 Uo. 7.

380 Uo. 151, 152.

381 Uo. 175.

hibája.³⁸² Arra is rá kell ébrednünk, hogy az egyetlen igaz alternatíva ma „a proletariátus diktatúrája”.³⁸³

Žižek tehát védelmébe vette a terrort és az erőszakot, a lenini elvekre épülő új párt létrehozására szólított fel,³⁸⁴ ünnepelte Mao kulturális forradalmát, ügyet sem vetve a halálos áldozatok ezreire, sőt „a tettek politikájának” dicséretes példáját látta benne. Mindez bőven elég lett volna ahhoz, hogy végképp lejárassa magát a mérsékeltbb baloldali olvasók előtt, csakhogy sohasem vehetjük biztosra, hogy nem tréfál velünk. Az is lehet, hogy jót mosolygott nemcsak magán és olvasóin, hanem az egész tudományos világon is, amely képes Žižeket Kant és Hegel mellé helyezni a filozófiai tananyagban. Arról nem is szólva, hogy immár negyedik éve jelenik meg egy folyóiratban a műveinek szentelt folyóirat, a *Journal of Žižek Studies*.³⁸⁵ Az is lehet, hogy csak megpróbál minket felvidítani, hogy egy időre szabadságoljuk magunkat a gondolkodásból. És közben jót kacag a tökkeltötteken, akik szerint a gondolkodás másra való, mint hogy elszakadjunk tőle: „Mármost nem szabad abba a végzetes csapdába esnünk, hogy a szubjektumot tettnek, olyan gesztusnak tekintjük, amely időrendben később következik be, hogy kitöltse az ontológiai űrt, és nem szabad engednünk a szubjektivitás könyörtelen ördögi köréből: »a sebet egyedül az őt ejtő lándzsa gyógyíthatja be«, vagyis a szubjektum nem más, mint az az űr, amelyet a szubjektíválódás gesztusa tölt ki (az pedig Lacannál új hegemoniát hoz

382 Uo. 224.

383 Slavoj Žižek: *Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror*. In Maximilien de Robespierre: *Virtue and Terror*. Verso, London–New York, 2007, xxvii.384 Slavoj Žižek: *Revolution at the Gates*. Verso, London–New York, 2004, i. m. 297.

385 A folyóirat 2007 óta jelenik meg.

létre; az utóbbi aztán Rancière-nél a »nem-rész résznek« ad hangot; e legutóbbi pedig Badiou-nál az igazság-Eseményhez lesz hű; és így tovább.) Egy szóval, a feltett (és tagadólag megválaszolt) lacani kérdésre – »Szubjektumnak nevezhető-e még az űr, a nyílás, az a semmi, amely a szubjektiválódás gesztusát megelőzi?« – egymástól oly nagyon különböző filozófusoktól, mint Althusser, Derrida és Badiou, egybehangzóan ugyanazt a határozott választ kapjuk: »igen!«. A szubjektum egy és ugyanazon időben az ontológiai űr (»a világ éjszakája«, a radikális kivonulás örültsége) és egyszersmind a szubjektiválódás gesztusa is, amely az egyetemes és a partikuláris rövidre zárásával begyógyítja ezt az űr-sebet (Lacannál: a Mester gesztusa, amely »új összhangot« hoz létre). *A »szubjektivitás« ennek az engesztelhetetlen körköröségnek a neve, mert az olyan erő, amely nem egy ellenálló külső erővel (például egy adott szubsztantív rend tehetetlenségével) veszi fel a harcot, hanem egy abszolút értelemben inherens akadályba ütközik, azonos magával a szubjektummal.* Más szóval az űrt a szubjektumnak az a puszta törekvése tartja fenn és hozza létre, hogy az űrt utóbb kitöltse.³⁸⁶

Felhívom a figyelmet a dőlt betűvel jelölt, hosszú mondatban feltörő szómenésre, amely semmilyen többletinformációt nem tartalmaz – mintha Žižek megállt volna egy pillanatra, hogy levonjon valamilyen következtetést, aztán lelkesülten nekilát a következő féliggondolatnak.

Ez a szövegrész a szubjektiválódás lacani elméletéhez (már amennyire az elméletnek nevezhető) kíván hozzátenni valamit,

386 Slavoj Žižek: *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London–New York, 1999, i. m. 158–159.

amit Badiou filozófiájában működés közben láthattunk. Jelentősége elsősorban abban áll, hogy tudomásunkra hozza: bármit írtak is a divatos értelmetlenségek más előállítói, ugyanazt Žižek is megírta, s hogy minden igazság, ráérzés, minden hasznos nonszéma egy-egy mellékfolyó, amely e mindent átfogó negativitás kimeríthetetlen folyamába tart. Felhívás e szöveg: vesd bele magad olvasó, hogy megtisztítson minden észszerű gondolkodástól. Élvezd a szellem frissítő áramlását, mely témáról-témára és egyik helyről a másikra hömpölyög – mit sem zavartatva a valóságtól. És persze mindig szigorúan balra áramlik. Žižek évi két-három könyvet termel. Írásaiban ironikusan távolságot tart magától: tudatában van, hogy ezzel tudja elfogadtatni magát. Egyúttal arra is van gondja, hogy aláassa a régi kommunista Jugoszlávia rendjét felváltó fogyasztói társadalom felületes világképét, és próbál rátalálni a társadalom betegsége mögött rejlő lelki okokra. Amikor nem célzásokban fogalmaz, és nem szökken tücsök módjára egyik témáról a másikra, azon van, hogy – úgy mond – leleplezze a globális kapitalizmus önáltatását. Ám, csakúgy, mint Badiou, ő is adós marad a világos alternatívával. Világos alternatíva híján megteszi egy homályos, képzelt alternatíva is, bármi lesz is a kísérlet következménye. Ahogyan Badiou szavaival fogalmaz: »inkább az Eseményhez való hűségből következő katasztrófa, mint az Esemény iránti közöny létnélkülisége».³⁸⁷

Két forráshoz nyúl vissza, hogy e tételt alátámassza: Hegel filozófiájához és Lacan gondolataihoz. Az utóbbihoz Jacques-Alain Miller, Lacan vejének interpretációjában, akinek szemináriu-

387 Slavoj Žižek: *In Defense of Lost Causes*, i. m. 7.

mait 1981-ben, párizsi tartózkodása idején látogatta, s aki később mellesleg a pszichoanalitikusa lett. Žižek álláspontját nem könnyű összefoglalni. Váltogatja a filozófiai és a pszichoanalitikai érvelést, és megbabonázza őt Lacan gnómákkal teli kifejezésmódja. Imádja a paradoxonokat, és erősen hisz abban, amit Hegel „a negatív művének” nevez – igaz, rendre a paradoxonig feszíti a gondolatot.

Hegel kifejti, hogy a fogalmakat tagadás útján határozzuk meg, mert ezzel a művelettel jelöljük ki azokat a határokat, amelyek túl már nem érvényesek.³⁸⁸ Ugyanígy – folytatta Hegel – önismeretre is tagadások során át teszünk szert. Úgy tanuljuk meg megkülönböztetni a világot saját akarattunktól, hogy valamilyen korlátba, határba ütközünk, amit a velünk szemben álló akarat, a másik akarata állít fel. Akaratunk tehát attól a miénk, hogy valaki más tagadja.

Žižek jóval drasztikusabban fogalmaz, minthogy, Lacan nyomán, szélsőségesen értelmezi a tagadást – nem annak módját látja a tagadásban, hogy megtapasztaljuk egy fogalom határait, hanem az a célja, hogy *kizárja* az adott fogalmat. Szerinte csakis a totális tagadás révén ébredünk önmagunk tudatára, vagyis ráébredve, hogy szubjektum nincs. A szubjektum helyett ott van a szubjektíválódás mint cselekvés, az pedig nem más, mint a szubjektum elleni védekezés – annak révén akadályozom meg, hogy szubsztanciává, identitássá, a lét egyik központjává váljak.³⁸⁹ A szubjektum nem előzi meg a szubjektíválódást. A szubjektíválódás révén azonban visszaolvasom önmagam abba az állapotba, amely

388 Lásd Slavoj Žižek: *Tarrying with the Negative*. Duke University Press, Durham, 1993.

389 Slavoj Žižek: *In Defense of Lost Causes*, i. m. 343.

az öntudatra ébredést megelőzte. Az vagyok, amivé válok, és azzá válok, ami attól vagyok, hogy kitöltöm saját múltam ürét.

Az én, akárcsak Hegelnél, itt is csak a másikkal való viszonyban jöhet létre. Hegel gyönyörűen és lenyűgözően írta le e folyamatot – magam a negyedik fejezetben foglaltam össze –, és Žižek időnként helyeslőleg hivatkozik a hegeli szövegre és a korai Marxnál olvasható változatára is. Ám jóval nagyobb érdeklődést vált ki belőle az, ahogyan Lacan csonkította meg Hegel elméletét. Lacannál, mint láthattuk, a másik új és titokzatos jelentőségre tesz szert. Lacan nyomán Žižek is úgy látja: létezik egy „kis másik”, a képzelet és a vágy tárgya, de létezik a nagy Másik is, a felcseperedő gyermek fölé magasodó anyakép; a tekintély, amely rendet teremt; a „konzisztens, zárt totalitás”, amelyre vágyunk, de el nem érhetjük, mert a „nagy Másik” végül mégsem létezik.³⁹⁰ A szubjektumhoz hasonlóan az objektum sem létezik – létformája a nemlétezés. Žižek ezt találja Lacanban a legizgalmasabbnak – ezt a bizonyos varázspálcát, amely látomást állít elő, de egyetlen intéssel a semmibe is parancsolja.

Žižek teóriáját a Másik misztikus felfogása határozza meg, és számos meghökkenítő következtetésig jut el úgy, hogy több kanyart is levág e fogalom segítségével. A sztálinizmus azért túlságosan erkölcsös, mert a nagy Másik alakjára épít – szép kis mentség, amit senki sem tud cáfolni, hiszen sem Lacannál, sem Žižeknél nem találunk olyan eljárást, amellyel meg lehetne állapítani ennek a sehogyan sem meghatározott, nemlétező valaminek a létét vagy nemlétét. A demokrácia nem megoldás, mert, jöllehet feltételez egy

390 Uo. 164.

„kizárt nagy Másikat”, ahogy Jacques-Alain Miller állítólag kimutatta, ám van egy másik nagy Másik, a választási eljárások nagy „Másikja”, az pedig olyan szabály, amelynek engedelmeskedni kell, bármi legyen is az eredmény.³⁹¹

Meglehet azonban, hogy az igazi veszély a populizmus, amelyben a nagy Másik a Népek álcázza magát. Mármint, ha az ember Robespierre szellemében jár el, aki, az Erényre hivatkozva „kimentette a terror virtuális tartalmát aktualizált értelmezéséből”, akkor szabad-e a népre hivatkozni?³⁹² Ezt aztán senki sem tudhatja, de kit érdekel? Žižeket nem, annyi szent. Ő ugyanis a nagy Másik szoknyája mögé bújik, valahányszor a kis másíkok megjelennek a maguk idegesítő kérdéseivel. Így aztán Žižek meg tudja védeni magát a totalitarizmus ellenfeleitől, akiknek gondolatai nem egyebek „értéktelen szofisztikus gyakorlatoknál, a legalacsonyabb rendű túlélési félelmek és ösztönök áltudományos megnyilvánulásainál...”³⁹³ Ez a beszéd iskolapéldája az olyan, *újbeszélben* megfogalmazott kiátkozásoknak, amelyek Žižek fiatalkorában megtöltötték a *Pravda*, a *Rudé Právo* és a szlovén *Delo* vezércikkeit.

Žižek azt a gondolatot is átveszi Lacantól, hogy a mentális folyamatok három különböző kategóriába sorolhatók, ezek pedig a képzelet, a jelkép és a Valódi keresése. A vágy a képzelet útján keletkezik, az pedig egyszerre öleli fel az objektum = a (*l'objet petit a*), illetve az első szubjektíválódást: azt a tükörstádiumot, amelyben a vágy (vagy hiánya) belép a gyermeki lélekbe. Ehelyütt olyasvala-

391 Uo. 7.

392 Lásd From Symptom to Sinthome, *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London, 1989.

393 Lásd Slavoj Žižek: *In Defense of Lost Causes*, i. m. 264.

mit próbálok kibogozni, amire szerzőnk mindig csak utal, de amit soha meg nem magyaráz. Akármennyit ér is (nevezetesen semmit), íme egy magyarázat Žižek egyik tanítványától: „Szubjektivitásunk magvában ontológiai űr van, és az *objet petit a* ezt a tökéletlenséget fedi el, ezért kárpótol, ám csupán látszólag – a teljesség-látszat, amit az *objet petit a* kelt, érzéki csalódás. Létezésünk hasadékát elképzelt tárgy tölti ki, az a hasadék pedig abból jön létre, hogy libidinális erőfeszítés révén olyan fennköltséggel ruházzuk fel, amelynek nincs és nem is lehet birtokában”.³⁹⁴

Az efféle megállapítások semmiképp sem tévesztendők össze Hegel remek fejtegetésével, amely arról szól, milyen szerepet játszik az én és a másik kölcsönhatása az emberi közösség kibontakozásában. Hegel ugyanis *a priori* lépésekben fejt ki gondolatait, ezek érvényessége pedig nem a megfigyelőtől függ, hanem fogalmaink logikájától. Arról beszél nekünk, mit jelent egynek lenni az emberek közül, s egyszersmind hogyan különbözhet mégis minden ember a másiktól. Nem úgy Lacan és Žižek: az ő állításaikat ugyanis képtelenség lenne *a priori* érvényesnek gondolni. Viszont nem is bizonyítják állításaik érvényességét, sőt, még azt sem közlik világosan, hogy mi a jelentésük.

Akkor mi is hát a képzelet? A lacani teória egy bizonyos kulcsfogalmához kapcsolódik, amely egyébként Roland Barthes hatására került be a francia irodalomelméletbe és uralkodott el ott, nevezetesen a *jouissance*-hoz. Pontosabban annak lacani változatához, amit Freud „az élvezet elvének” nevez. A fantáziaképek azért jelennek meg életünkben, és azért tartósak, mert élvezetet

394 Seán Sheehan: *Žižek: A Guide for the Perplexed*. Continuum, London, 2012, 21.

okoznak. Egyfajta tünetként akár irracionálisnak tűnő magatartásokban is jelentkeznek, amelyek révén a psziché védelmet nyújt a külvilág fenyegető valóságával, a Valódi elzárt világgal szemben. Ebből a gondolatból aztán a Freud-féle szuperego látványos kiegészítése következik, mégpedig egy Kantot és de Sade márkít egybemósó gondolatmenetben: „Közhely a lacani elmélet kapcsán azt hangsúlyozni, hogy a kanti morális imperatívusz valójában a szuperego obszcén felszólítása: »élvezz!« – a másik hangja, amely azt parancsolja, hogy teljesítsük kötelességünket pusztán a kötelesség kedvéért; a lehetetlen *jouissance*-ra való felszólítás pedig traumatikus behatolás, amely megszakítja mind az élvezet elvének, mind ez utóbbi meghosszabbítása, a valóság elvének homeosztázisát. Ezért látja Lacan de Sade-ban Kant igazságát”.³⁹⁵

Amikor addig feszíti a nonszensz-gépezetet, hogy Kantot de Sade-dal azonosítsa, és ezzel – mint afféle obszcenitást – félresöpörje a felvilágosodás moralitását, amihez a nyugati társadalom két évszázadon át igazodni próbált, Žižek az ideológia új, a kapitalizmus marxi kritikáját megújító elméletével áll elő. A klasszikus marxista felfogás szerint az ideológiát funkciója alapján kell megítélni. Az illúziók azon rendszere tekintendő ideológiának, amely a hatalom legitimálását szolgálja. A marxizmus az ideológia tudományos látéletével szolgál: tünetté fokozza le, és megpróbálja kimutatni, hogy a fétisek mögött hogyan festenek a dolgok a maguk valójában. Más szóval, az igazságra „nyit szemet”: ahol korábban szerződést és szabad árucserét láttam, immár kizsákmányolást

395 Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*, i. m. 81.

és igazságtalanságot látok. A szemünk láttára omlik össze az áruk alkotta látszatvilág, ahol az emberi viszonyok dolgok törvényszerű mozgásának látszanak, s helyettük a csupasz, kozmetikázatlan és változó emberi valóság tárul elénk. Vagyis az ideológia fátylát lerántva a forradalom útjára lépünk.

Ez esetben azonban – kérdi Žižek logikusan –, hol késik a forradalom? Miként lehetséges, hogy az ily módon önmaga tudatára ébredő kapitalizmus továbbra is egyre nagyobb területeket ural el, és az embert egyre nagyobb tömegben vonja be az árufogyasztás forgatagába? Žižek megfejtése: az ideológia a fantázia révén új életre kelt. Azért ragaszkodunk tíz körömmel az áruk világához, mert ez a mélyben gyökerező *jouissance* terepe – ezért nem vagyunk hajlandók meglátni a mögötte tornyosuló valóságot, a rejtőzködő Valódit. Eszerint az ideológia immár nem a kapitalista gazdaságot szolgáló valami, hanem önmaga szolgálja – öncélú, önmagában élvezetes, valahogy úgy, ahogyan élvezetes a művészet és a zene. Ezzel belépünk abba a világba, amit Gilles Lipovetsky és Jean Serroy a „világ esztétizálódásának” nevez.³⁹⁶

Az ideológia tehát játékszer lett – elfogadjuk, de egyben nevetünk is rajta, mert tudjuk, hogy az illúziók világában mindennek megvan a maga ára, ám mégis az ideológiában semmi, ami valódi értéket képviselne. Én legalábbis így olvasom Žižek megjegyzéseit, például a következőt: „Miért kell rejtve maradnia a cél és az eszköz vissza-

396 Gilles Lipovetsky–Jean Serroy: *L'esthétisation du monde: vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris, 2013. Ez a könyv Žižek legismertebb munkáit követően jelent meg, és érdekesítő megfigyelések tömegével szolgál a vágyott dolgok világáról. Egy elvarázsolt, de egyúttal leleplezett világról, hiszen minden színporkázó illúziója csupán illúzió, a valóságnak mégis hatalma felette.

jára fordult kapcsolatának? Miért önpusztító a felfedése? Hát azért, mert feltárná az ideológiában rejlő önmegettartóztatásban munkáló élvezetet. Más szóval, leleplezné, hogy az ideológia öncélú, semmi mást nem szolgál – és éppen ez az, amit Lacan *jouissance*-nak nevez.”³⁹⁷

Márpedig, ha egyszer idáig jutottunk, fontos volna egyértelműen fogalmazni. Azt mondja-e Žižek, hogy az áruk és a piac világa örökre velünk marad és meg kell tanulnunk, hogy miként hozhatjuk ki ebből a helyzetből a legjobbat? Hogyan értsük azt a kijelentését, hogy erre az álláspontra olyan lacani kategóriák alkalmazása révén jutott, amelyek írásaiban az alapokat helyettesítik, de amelyek maguk is teljesen megalapozatlanok? Találkozunk-e a szövegben valódi érveléssel, mármint abból a fajtából, amely az olyan ember számára is meggyőző lehet, akinek nem volt akkora szerencséje, hogy részt vehessen a Jacques-Alain Miller-féle agymosásban? Žižek, szinte minden egyes esetben, amikor egyértelmű érvekre volna szükség, a lacani liturgia varázsszávaival telezsúfolt szónoki kérdés mögé bújik: „Vajon nem a tőke mozgásának paradox topológiája; a lázas tevékenység révén megvalósuló, önmagát újratermelő egyhelyben topogás; az alapvető impotencia megjelenési formáját jelentő túlzott erő kifejtés – a közvetlen átmenet a korlátok és a túláradás, a hiány és a többlet között –, vajon nem ez felel meg pontosan a lacani *objet petit a*-nak, az alapvető, lényegi hiányt megtestesítő maradványnak?”³⁹⁸

Az efféle szónoki kérdések hatalmas nyomás alá helyezik az olvasót. Mi mást is válaszolhatna, mint hogy „Hát persze! Tud-

hattam volna!” A lényeg, hogy megkerüljük a valódi kérdést, vagyis hogy mit kell érteni a szóban forgó fogalmakon és min alapulnak. Lássunk egy másik látványos példát: „Vajon nem a szimbolikus Törvény és a vágy közötti kapocs-e a pszichoanalízis végső területe? Vajon nem a sokféle perverz kielégülés-e az a forma, amelyben létrejön a Törvény és a vágy közötti kapcsolat? Vajon nem a szubjektum lacani hasadása-e az a hasadás, amely a szubjektum és a jelképes Törvény közötti kapcsolatot jellemzi? Továbbá nem ezt bizonyítja-e végül Kant és de Sade lacani párosítása, amely a morbid perverzitás sade-i világát úgy tételezi, mint olyasvalamit, ami a jelképes Törvénynek az emberi történelemben betöltött morális súlyát (a Kanti etikát) a legradikálisabban igenli?”³⁹⁹

Ha netán az olvasó e kérdések bármelyikére nemleges választ adna, azt felelnék neki: „*Nem? Hogy érti, hogy nem?*” A valódi kérdés persze az lenne: „hogyan értsük ezt az egészet?”

És ezzel el is érkeztünk Žižek baloldaliságának lényegéhez. A valóság eltűnik Lacan varázspálcájának suhintására. A mindent megelőző hiánnyá válik, olyan „igazsággá”, amely egyben kasztráció is. A varázspálca minden valóságot eltüntet, s ezzel új életre kelti az álmot. Az erkölcs és a politika innen kezdve az álmok világában gyökerezik. Nem számít többé a tapasztalati tények lejáratos világa (azok, amint Badiou kimutatta, nem valódi Események), csak az álmovilág számít, az olyan egzaltált értelmiségiek világának eseményei, akiknek elméjében az eszmék és a lelkesedés eltörli a pusztá valóságot.

397 Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*, i. m. 84.

398 Uo. 53.

399 Slavoj Žižek: *The Ticklish Subject*, i. m. 152.

A „forradalmi terrorról” szóló, egyedülállóan visszataszító esszéjében Žižek Robespierre és Saint-Just „humanista terrorját” dicsőíti (szöges ellentétben a náci „antihumanista, pontosabban emberellenes” terrorjával). Nem azért, mintha az előbbi bármilyen értelemben könyörületesebben bánt volna áldozataival, hanem mert az elkövető lelkesedését, „a politikai képzelőerő utópikus robbanását” fejezte ki.⁴⁰⁰ Oda se neki, hogy a terror során félmillió ártatlan ember került börtönbe, és rengeteg ember vesztette életét. A számok nem számítanak, Lacan varázspálcája egy szempillantás alatt eltünteti, a mínusz egy négyzetgyökévé, képzeletbeli számmá redukálja őket. Az a lényeg, hogy Žižek addig csavarja a szót – egy olyan technikával, amit maga is öncélú szócséplésnek minősítene –, amíg meg nem győzi magát: nem hagyta cserben kritikai érzéke, amikor a forradalmi hős Robespierre mellé áll. Egyben „kimentí a terror virtuális tartalmát az aktualizáció csapdájából”.⁴⁰¹

Žižeknél tehát a gondolat eltörli a valóságot – már amennyiben a gondolat „baloldali”. Hogy mit teszünk, az kevésbé lényeges, mint az, hogy mit gondolunk arról, amit teszünk, amennyiben annak, amit arról gondolunk, hogy mit teszünk, a végső célja a fel-szabadtítás – avagy az *égalité*, ahogy Althusser egyik tanítványa, Étienne Balibar fogalmaz.⁴⁰² A cél nem az egyenlőség és a szabadság, legalábbis nem abban az értelemben, ahogy én vagy az olvasó

400 Slavoj Žižek: *In Defense of Lost Causes*, i. m. 175. Lásd még a *Virtue and Terror* bevezetését.

401 Uo. 164. A mondatban burkoltan utal Deleuze-re, akinél „a virtuális kimentése” dicséretes cselekedet, mégpedig azon az alapon, hogy a virtuális is csak egy változata a valódinak. Muszáj e ködbe behatolnunk?

402 Étienne Balibar: *La proposition de l'égalité*. Presses Universitaires de France, Paris, 2010.

értelmezzük e fogalmakat. Az abszolút egyenlőség a cél (szerencsés esetben egy csöppnyi szabadságot is hozzácsapnak), amely természeténél fogva csakis a totális rombolás útján érhető el. Aki ezt a célt követi, az alighanem e cél elérhetetlenségét is elismeri. Végül is nem ez-e a lényege minden efféle „totális” tervnek? Mindegy. Éppen a vállalkozás lehetetlensége vonz minket az utópiához – a soha ki nem próbálható valami abszolút tisztaságát semmi sem szennyezheti be.

Ezek után nem meglepő, hogy Žižek azt írja: „A sztálini Gulág és a náci megsemmisítő tábor közötti vékonyka különbség az adott pillanatban egyúttal a civilizáció és a barbarizmus közötti különbség is volt.”⁴⁰³ Žižeket kizárólag az érdekli, mi játszódott le az elkövetők fejében. Akár kimondatlanul is, de valamilyen utópikus lelkesültség irányította-e őket, vagy éppen ellenkezőleg, valamilyen lejáratott elköteleződés? Ha csak egyetlen lépésnyire eltávolodnánk Žižek szavaitól, s feltennénk a kérdést, hogy egy olyan korban, amikor a rivális haláltáborok az áldozatok számában versenyeznek egymással, hol is húzódik a határ a civilizáció és a barbarizmus között, akkor a választóvonal egyazon oldalára helyeznénk Oroszországot és a náci Németországot, más államokat pedig, például Nagy-Britanniát és Amerikát, a másik oldalra. Žižek szerint ez felháborító lenne, árulás, a valóságos tét semmibevétele. Mert csakis az számít, mit mondanak az emberek, nem pedig az, hogy mit tesznek. Amit pedig mondanak, arra elméleteik felmentést adnak – bármilyen ostobák vagy könnyelműek voltak is e cél követése közben, és bármennyire figyelmen kívül hagyták is közben a hús-vér embereket. Szavainkkal

403 Slavoj Žižek: *In Defense of Lost Causes*, i. m. 262.

kimentjük a virtuálist a ténylegesből, a tetteknek pedig nem osztunk lapot.

Žižeket olvasván eszembe jutott a nap, amikor még Gorbacsov idején látogatást tettem a moszkvai Novogyevicsi temetőben. Idegenvezetőm – egy Žižekre különben megjelenésében és módjában igen hasonlító másként gondolkodó értelmiségi – elvezetett Hruscsov sírjához. A sírt annak az Ernszt Nyeizvesztijnnek alkotása díszítette, akit Hruscsov – egy kortárs képzőművészeti kiállításon tett látogatásakor, az egész orosz művészvilágnak nekitámadva – alaposan leteremtett. Vezetőm Hruscsovnak ezt a kirohanását sokkal súlyosabbnak ítélte, mint azt, hogy leromboltatott huszonöt-ezer templomot. Abban sem látott kivetnivalót, hogy itt, az egykor megszentelt földben temették el.

A művész egy fekete és egy fehér márványtömbre helyezte Hruscsov fejszobrát – így mutatva meg a szovjet vezető ellentmondásos jellemét. Végülis, erősködött idegenvezetőm, ő leplezte le Sztálin bűneit, és ezzel az értelmiségiek oldalára állt, igaz azonban, hogy ő volt az is, aki támadást intézett a modern művészet ellen, ezzel viszont az értelmiség ellenségének bizonyult. Fájdalmas felfedezés volt számomra, hogy az oroszországi kommunizmus történetének értelmiségi változatában az orosz népnek semmilyen szerep nem jutott – sem a kommunizmus dicsőítői, sem bírálói oldalán. Az ő szemükben a legújabb kori történelem egyfajta párbeszéd volt a párt és az értelmiség között – jóllehet a felek torkuk szakadtából és minden rendelkezésre álló fegyverrel folytattak párbeszédet. A sokmillió csöndben a sírba süllyedt rabszolga csupán illusztrációul szolgált bizonyos értelmiségi következtetésekhez – a kiszolgáltatott mások szenvedése bizonyítékul hozható fel egy-egy erősebb érv alátámasztására.

A valóságnak ez a leértékelése egy alapvető dologra hívja fel a figyelmet: a teljes felszabadulás, vagyis a totális egyenlőség birodalma nem történelmi előrejelzés, hanem hit kérdése. Egy olyan vallásos szükséglet kifejeződése, amelytől nem lehet eltekinteni, és amely túléli a legmeggyőzőbb és legkézenfekvőbb cáfolatot is. 1989 után egy ideig úgy festett, hogy a kommunizmus vereséget szenved, és minden arra vallott, hogy befellegzett a Kelet-Európa népeit a háború óta szolgásgámban tartó eszméknek. Ám az értelmetlenség-automata tovább forgott, irtotta a racionális érvelés csiráit, megpróbált mindent a bizonytalanság ködébe burkolni, új életet lehelni a Lukáctól ismert mérgező gondolatba, amely szerint az igazi forradalom még előttünk áll, és e forradalom a gondolatban fog lezajlani. Belső felszabadítás lesz, amivel szemben tehetetlen a racionális érvelés – amely egyébként sem több, mint „burzsoá ideológia”. Ennél fogva az értelmetlenség birodalma oly mélyre ásta a forradalom témáját, ahová a racionális kutakodás egyszerűen nem érhet el.

Ezzel egyidejűleg az alkimisták szünet nélkül úgy állítják elénk a forradalmat, mint azt a bizonyos célt, amely végül majd kibontakozik valahogy a varázsigéik alkotta sötétségből. Vajon pontosan miben reménykednek? Térjünk vissza az észszerű elemzések világába, és rá fogunk jönni, hogy legalább kétféle forradalomról van itt szó. Ha bálványt akarunk faragni e szóból, érdemes megvizsgálunk, melyikkel is van dolgunk. Az egyikre az 1688-as angliai dicsőséges forradalom, vagy az 1783-as amerikai forradalom a példa. Mindkét esetben lényegében törvénytisztelő emberek igyekeztek meghatározni és megvédeni jogaikat a hatalmi visszaélésekkel szemben. A másik fajta forradalom klasszikus példája az 1789-es francia és az 1917-es orosz forradalom, amelyben az egyik elit elragadja

a hatalmat a másiktól, majd a terror uralma révén helyezi biztonságba.

A két forradalomtípus között ég és föld a különbség és e különbségnek óriási jelentősége volt az újkori történelem során. Az alkímisták azonban, Althussertől Žižekig, gúnyos mosollyal söprikre félre ezt a megkülönböztetést. Badiou szerint sem az angliai, sem az amerikai forradalom nem volt valódi Esemény. A legjobb esetben szimulakrumnak tekinthetők. Egyik sem szikrázott ott a lelkesült értelmiségiek képzeletében – pusztán az emberek valós szükségletei hívták őket létre. Az olyan gondolkodók, mint Althusser, Badiou és Žižek, nem azt vizsgálják, mit értek el a forradalmak, elegendő-e, amit elértek, és lehetett volna-e ennél jobb eredményt is elérni. Baloldali társaikkal egyetemben inkább skolasztikus vitákba temetkeznek, félelmetes *újbeszél*-tömböket tologatnak a bálványt rejtő szentély körül, miközben nonszémákat tornyoznak fel a bástyákon.

Aki 1989-ben azt képzelte, hogy értelmiségit ezentúl nem lehet majd azon kapni, hogy a lenini párt, vagy Joszif Sztálin módszereinek védelmére kel, nem számolt az értelmetlenség mindent legyőző erejével. Ha valaki sürgető szükségét érzi annak, hogy higgyen, hogy ráleljen valamilyen titokra, amelyben minden dolgok nyitját találja, és amelynek egész életét szentelheti, akkor már sokkal jobb képzelenségekben, mintsem értelmes dolgokban hinnie. Az értelmetlenség köré épített élet alapjai ugyanis egyszerűen kétségbevonhatatlanok. Ha valami tagadja az észszerű kritika lehetőségét, azt nem érheti észszerű gondolatmenetből építkező támadás. Így esett, hogy az utópia ismét ellenállás nélkül léphetett a teológia üresen maradt helyére, és a szellemi élet központjába állít-

hatta a maga *mysterium tremens et fascinans*-át (rettentő és vonzó misztériumát). Egy újabb nemzedék megint felfedezte a proletariátus hiteles hangját, amely az értelmetlenségautomata nyelvén szólt hozzá. A fiatalok – az elődök minden csalogódása ellenére – megnyugtató biztosítékot kaptak arról, hogy „a proletariátus diktatúrája” továbbra is lehetőség, sőt, az egyetlen lehetőség. A bizonyíték ott olvasható Žižek írásaiban, ő pedig a szavát adta erre.

Badiou és Žižek döbbenetes bizonyítékát adja annak, hogy a „kommunista hipotézis”, ahogy Badiou elnevezte, sohasem fog eltűnni a horizontról. Hiába próbálta Marx a tudomány beteljesülésének beállítani, a hipotézis kísérletileg nem igazolható és nem cáfolható. Nem előrejelzés ugyanis, és a szó igazi értelmében nem is hipotézis. Hitvallás a megismerhetetlenről, a megnevezhetetlenről, „a bolygó semmiről”. Badiou és Žižek habozás nélkül, teljes mellszélességgel áll ki minden olyan ügy mellett, amely szembe helyezkedik a nyugati demokráciák fennálló rendjével. Még a parlamenti demokrácia ellen is fellépnek, és a legcsekélyebb lelkifurdalás nélkül igazolják a terrort (megfelelően esztétizált formájában), mert ezzel is fényes különállásukat juttatják kifejezésre. Nem hogy nem javasolnak alternatívát – még azt sem tartják kötelességüknek, hogy megvizsgálják, van-e a terrornak alternatívája.

Meg-megeresztenek egy-egy üres megjegyzést az egyenlőségről, de ezek a francia forradalom kliséinél semmivel sem visznek minket közelebb a kérdéshez. Aztán nyomban mathémák formáját öltik, hogy védve legyenek minden érveléssel szemben. Ahogy a politikára terelődik a szó, a szerzők úgy írnak, mintha elég lenne a pusztá tagadás. Légyen bár szó a palesztin intifádáról, az IRA-ról, a venezuelai chavistákról, a franciaországi bevándorlókról vagy az *Occupy*-

mozgalomról, egyszóval bármilyen radikális ügyről, csak az számít, hogy valaki a „Rendszert” támadja. Az alternatíva pedig „a Rendszer nyelvén megnevezhetetlen”; nem elég-e, hogy Paul Cohen ezt már rég bebizonyította?

Akárcsak 1789-ben, 1917-ben, Mao hosszú menetelése idején, a nagy ugrás éveiben és a kulturális forradalom során a rombolás műve önmagából táplálkozik. Az „Esemény nem más, mint a valóság szívében lakozó űr”. Az Eseménynek hűséget fogadva nem kötelezzük el magunkat semmi mellett. A Žižek-féle hasbeszélés és a Badiou-féle nonszémák egyetlen célt szolgálnak: hogy eltereljék a figyelmet a valóságról, a valóságos emberekről és a hétköznapi erkölcsi és politikai gondolkodásról. Egyetlen és abszolút ügyet hivatottak előmozdítani, olyan ügyet, amely nem tűr kritikát, sem kompromisszumot, viszont megváltást ígér minden hívének. Hogy mi ez az ügy? A válasz ott olvasható a szerzők értelmetlen műveinek minden oldalán: a Semmi.

Mi a jobboldal?

A baloldali gondolkodásban alapvető szerepet játszik a már a nevében is megjelenő lineáris rend. A magukat baloldalra sorolók úgy képzelik, hogy a politikai vélemények és mozgalmak egy balról jobbra tartó sorba állíthatók, és ha az ember nem a baloldalon áll, akkor nyilván jobboldali. Közben a baloldali gondolkodók egyúttal szüntelen megfélemlítési kampányt is folytatnak azért, hogy elfogadhatatlanná tegyék a jobboldaliságot. Általában nem fejtik ki a „jobboldal” jelentését, de azt sem, hogy miért is kellene egyetlen csoportba sorolni a nemzetiszocialistákat, a fasisztákat és a gazdasági liberalizmus híveit. Egyvalami felől azonban nem hagynak kétséget. Ha valakit egyszer jobboldalinak minősítettek, azzal többé nem kell vitatkozni; a nézetei nem érdemesek figyelmünkre, jellem dolgában sem ér semmit, s már az is hiba, hogy egyáltalán létezik. Az ilyen ember nem vitára érdemes ellenfél, hanem kór, amellyel le kell számolni. Személyes tapasztalatból beszélek, és hasonló tapasztalatokat gyűjtött minden, az övéktől eltérő véleményt valló ismerősöm. Amennyiben a baloldali kritikusok (márpedig a tudományos világban a kritikus rendszerint baloldali) egyáltalán felfigyelnek valamelyik jobboldali szerző művére, kizárólag azért teszik, hogy ízzé-porrá zúzzák.

Az ember azt hinné, hogy ha ez így van, akkor a baloldali gondolkodókön hatalmas a teher, hogy világos alternatívát fogalmazzanak meg. Az ebben a könyvben beutazott kietlen tájon végigtekintve azonban kizárólag tagadással találkozunk. Néha formálisan kalapot emelnek a jövő „szabad”, „egyenlő” és „igazságos” társadalmá előtt. De e fogalmakat csak nagyritkán emelik ki az elvontság birodalmá-

ból, és alig-alig teszik komoly vizsgálat tárgyává. Általában nem a kíváncsi társadalmi rend bemutatására, hanem tagadásra használják őket. Arra, hogy hiteltelenséget minden közvetítő intézményt, az emberek minden tökéletlen szerveződését, minden gyarló próbálkozását arra, hogy erőszak nélkül és a törvényt tisztelve éljenek együtt. Mintha az elvont eszmét arra találták volna ki, hogy a valóság sohase tudjon neki megfelelni.

Egyszóval hiába fészültem át Hobsbawm, Thompson, Badiou, Lukács és Adorno műveit, nem találtam bennük semmit, amiből megtudhattam volna, hogy miként valósítható meg „a lét egyenlősége”, amit terjedelmes kiáltványaikban taglálnak. A teljes egyenlőség birodalmában ki irányít, kiket, és hogyan; miként kerülhet el, hogy a törekvő, a vonzó, az energikus és az intelligens emberek ne rúgják fel a bölcs uraik által rájuk kényszerített kereteket? Sehol semmi több annál, mint amit *A német ideológiában* olvastunk a vadászó, halászó és szabadidejében irodalomkritikával foglalkozó emberről. Amikor pedig Adorno írásaiban arra bukkanok, hogy a kapitalista rendszer alternatívája utópia, megemelem a kalapom a szerző őszintesége előtt, mert ez bizony annyit tesz, hogy nincs alternatíva. Az utópia persze „eszményi beszédhelyzetté”, *groupe en fusion*ná, *procédure générique*-ké, sőt akár *fasciová* is átfogalmazható, de ezek a meghatározások nem írnak le semmit. Olyan társadalmat jelölnek, amelyből gondosan eltávolítottak mindent, ami a társadalmat társadalommá teszi – a törvényt, a tulajdont, a szokást, a hierarchiát, a családot, a tárgyalásos módszert, a kormányzást, az intézményeket.

Eric Hobsbawm, amikor egy pillanatra megingott a szocializmus teljesítményével kapcsolatban, egyszer így fogalmazott: „jöllehet

a baloldalnak komolyabban el kellene gondolkodnia az új társadalomról, ettől a fennálló társadalom kritikája nem lesz kevésbé nélkülözhetetlen.”⁴⁰⁴ E mondatban dióhéjban ott van minden, amit a baloldali vállalkozás elárul nekünk önmagáról. A szocialista jövőről nem tudunk semmit, már azon kívül, hogy szükséges és kívánatos. A legfőbb gondunk most a fennállóval szembeni „nélkülözhetetlen” fellépés – ennek révén sikerül majd lerombolunk, bár sejtelmünk sincs, mit állítunk majd a helyébe.

A baloldali radikálisokat „harcról harcra” ragadja a vakhit, ez tölti el őket azzal a megnyugtató érzéssel, hogy minden, ami az egyenlőség nevében a hatalom lerombolásáért történik, az igaz cél felé visz. Az a vágy hajtja őket, hogy a romlott világból a teljes felszabadulás tiszta, ám ismeretlen világába repüljenek. A célok ezen birodalma azonban csak gondolatban elérhető – a valóság sohasem fog hozzá igazodni. Így hát a „forradalmi gyakorlat” a rombolásra korlátozódik, mivel a kíváncsi célt sem ereje, sem szándéka nincs a maga konkrétságában elképzelni. Ezek után nem meglepő, hogy a közelmúltban lejátészódott kísérletek, amelyek a teljes egyenlőség megteremtését célozták, nagyon is kézzelfogható rabsághoz vezettek. Bár lényegüknek ellentmondó szavakkal kellett ezeket leírniuk (felszabadítás, demokrácia, egyenlőség, haladás és béke), nagyon jól emlékszem arra, hogy a szocialista országok polgárainál e szavak kiejtésekor nem maradt el egy fájdalmas gúnymosoly.

Ugyanerre az eredményre jutunk a forradalmi harc Gramsci által ihletett, karosszékre átalakított változata, a „kulturharc” vizs-

404 Eric J. Hobsbawm: Should Poor People Organise?, *World of Labour*, London, 1984.

gálatakor. A „tagadás munkája” itt is sikerrel takarította el az útból megörökölt kultúránkat, rombolta le annak emlékműveit és zárta el vigaszt nyújtó útjait. Ám a lerombolt kultúra helyébe nem épül semmi – Rorty puha relativizmusát vagy Said álnok gyűlölködését kivéve. A kultúrharc eredményeképp győzött a kötelező politikai korrektség, amelynek jegyében a művészetek gránáttölcseréktől szabdalt tájain nyomozók sürgölődnek a rasszista, szexista, imperialista vagy gyarmatosító gondolkodásmód utolsó maradványai után kutatva.

Az intelligens olvasó, ha idáig jut, a szememre vetheti, hogy a baloldali értelmiség tagadó magatartását támadva magam sem teszek mást, mint tagadok. Igazam lehet, ha azzal támadom a baloldalt, hogy a valóságtól elrugaszkodott dolgokat ajánl; de mi lenne a valós alternatíva? Ebben a fejezetben megpróbálom vázlatosan megválaszolni ezt a kérdést. A válasz nem terjed majd ki mindenre, de talán jó előleg lehet másutt részletesebben kifejtett gondolataimból.⁴⁰⁵

A baloldali gondolkodók gyakran a nyelv célba vételével indítják a társadalmi és politikai rendszer kritikáját. Hosszú távú stratégiájuk a hatalom megszerzését tekinti a politikai tevékenység fő céljának, s elvetik azokat a módszereket, amelyek megegyezések útján szabályoznák az emberek közti viszonyokat. A baloldali *újbeszél* nagy erő, nemcsak azért, mert félresöpri a társadalmi lét ismert világát, hanem azért is, mert egy olyan feltételezett valóságot jelenít meg, amely állítólag ott rejtőzik a látható valóság mögött. A valóságot

405 Roger Scruton: *A Political Philosophy: The Case for Conservatism*, London, Continuum, 2008.; *Culture Counts*, New York, Encounter Books, 2009; and *How to be a Conservative*, London, Bloomsbury, 2014.

viszont érzéki csalódásként állítja be. Marx „anyagi erői”, „antagonisztikus termelési viszonyai” és „ideológiai felépítménye”; Foucault uralkodó „episzteméje” és „uralmi struktúrái”; Badiou „erőltetése”, „generikus halmazai” és „igazságeljárásai”; Lacan és Žižek nagy Másikja; Lukács „eldologiasodása” és „árufetisizmusa” – mindezek a misztifikáló kifejezések egyaránt azt a célt szolgálják, hogy kiragadják a valóságot abból a közegből, ahol felfogható lenne az emberi elme számára. Azt akarják velünk elhitetni, hogy konfliktusainkra egyetlen megoldás van: a totális átalakítás, a totális forradalom vagy – ahogy Joseph Conrad Professzora mondja a *Titkos ügynökben* – „minden létező elpusztítása”.

A jobboldal legfőbb feladata ezért a politikai nyelv kiszabadítása: újra hozzáférhetővé kell tenni azt, amit egy zsargon segítségével elragadtak az emberektől. Csak természetes nyelvünkre rátalálva válaszolhatjuk meg a balról jövő szüntelen vádakat. És csakis ezt a nyelvet megtalálva törhetünk ki az egydimenziós dichotómiából (bal–jobb; velünk–ellenünk; haladó–reakciós), amely oly gyakran teszi lehetetlenné az észszerű vitát.

Az e könyvben vizsgált elméletekben két vád vert leginkább gyökeret politikai örökségünkkel kapcsolatban: az egyik úgy szól, hogy a „kapitalista” társadalom az erőn és az uralmon alapul; a második pedig úgy, hogy „a kapitalizmus” szükségképpen „mindent áruvá tesz”, dologgá alacsonyítja az embert, a tárgyakat emeli fétisé. Az egyes gondolkodók más-más formában fogalmazták meg e két kritikát. De mindig jelen van mindkettő, így ahhoz, hogy reális alternatívát tudjunk a baloldallal szembeállítani, mindenekelőtt ezeket kell megválaszolnunk. A „kapitalizmus” szó többnyire az *újbeszél* részeként használatos. Arra utal, hogy kell egy átfogó elmélet,

amely magyarázatot ad társadalmunk működésére, és stratégiát ajánl a leváltására. Csak hogy nincs ilyen elmélet, és ilyen stratégia sincs. Erről egészen egyszerűen meggyőződhetünk. Elég arra gondolnunk, hogy bármilyen múltbéli mély átalakulás, nagy erőfeszítéssel és súlyos áron kivívott társadalmi változás eredményének leírására rendre előkerült a „kapitalizmus” szó. Ez a megállapítás még az oroszországi kommunista forradalomra is érvényes, hiszen a frankfurti iskola gondolkodói „államkapitalizmusnak” minősítették a végeredményt. A jóléti állam kialakulása, a lakástulajdon kiszélesedése, a növekvő társadalmi mobilitás, a szövetkezetek, az önfoglalkoztatás, a tömegessé váló részvénytulajdon – mind azok a megoldások, amelyeket e társadalmak Marx óta bevezettek vagy tagjaik szükségleteihez igazítottak – mind-mind kevésnek bizonyultak ahhoz, hogy lazítsanak e szó szorításán. Ez a szó mindenre vonatkozik, vagyis nem jelent semmit.

Helyettesítsük hát e szót valósághű leírással. Társadalmunkban az embereknek tulajdonuk van – ez alól a munkájuk sem kivétel –, és tulajdonukat szabadon áruba bocsájthatják. Vásárolhatnak, eladhatnak, felhalmozhatnak, megtakaríthatnak, tulajdonukat megoszthatják másokkal, elajándékozhatják. Szabadon élvezhetik mindazt, amit munkájukkal megszereznek, sőt, ha akarják és megtehetik, munka nélkül is élhetnek. Megtehetjük az emberekkel, hogy megszüntetjük azt a szabadságukat, hogy vásároljanak és eladjanak; rákényszeríthetjük őket arra, hogy olyan feltételek között dolgozzanak, amelyeket, ha szabadok lennének, nem fogadnának el; elkobozhatjuk a vagyonukat vagy betilthatjuk annak valamely formáját. Igen ám, de ha „a kapitalizmusnak” ezek az alternatívái, akkor ez az alternatíva nem más, mint szolgátság.

Az *újbeszél* mögött persze a szocialisták régi panasza sejlik föl: ahol magántulajdon van, ott hatalom is van – akinek van valamije, annak hatalma van a szükségét szenvedő felett; az egyik csoportnak a másik felett, az egyik osztálynak a másik felett. A „kapitalizmus” elleni támadásokban rendre előkerül a „hatalom nélküli” világ vágyképe. Ez a vágy azonban – melynek legékeesszólóbb megfogalmazója Foucault volt – messze nem következetes. Az uralom a társadalom természetes állapota: az embereket kölcsönös kötelekek fűzik egybe, másrészt azonban elválasztja őket a verseny és a rivalizálás. Nem létezik olyan társadalom, amely meg tudná haladni ezt a valóságot. De nem is lenne kívánatos, mert pont az ilyen tulajdonságok alapján tudjuk evilági igényeinket kielégíteni. Ahol azonban kötelék van, ott hatalom is van; és ahol vetélytársak vannak, ott kormányra is szükség van. Ahogy Kenneth Minogue mondta egyszer: „Az uralkodás rákfenéje ott munkál mindabban, amit emberinek hívunk, ebből pedig arra a következtetésre kell jutnunk, hogy aki megpróbálja az uralmat az ideológia metafizikai értelmében eltörölni, az az emberiséget próbálja meg elpusztítani.”⁴⁰⁶ Politikai életünkben nem arra kellene törekednünk, hogy eltöröljük a társadalmat összetartó erőket, hanem hogy csillapítsuk ezen erők alkalmazását. Nem hatalom nélküli világot kellene megcélozni, hanem olyat, amelyben a hatalom az emberek egyetértését bírja, és ahol a konfliktusokat egy közmegegyezésen alapuló jogfelfogás alapján oldják meg.

406 Kenneth Minogue: *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*. London, 1985, 226.

A baloldali gondolkodók mindig is elutasítók voltak a társadalmi életünket kimondatlanul is szabályozó, a harmadik fejezetben leírt „természetes jogrenddel” szemben. Vagy a marxisták módjára elvetik mint „burzsoá ideológiát”, vagy pedig – természetes útjától eltérítve, „mindenkit egyelőként” kezelve – a „társadalmi igazságosságra” cserélik le, semmibe véve a történelmi jogokat, kötelezettségeket és jutalmakat. Ráadásul mindezt nem jogsértésnek, hanem a jogok tiszteletben tartásának tekintik. Ez az utóbbi álláspont – jó példa rá Dworkin munkássága – módszerét tekintve forradalom-ellenes, céljait tekintve viszont forradalmi. Az amerikai liberálisoknak ugyanúgy szilárd meggyőződésük, hogy az uralom gonosz, mint a párizsi *gauchiste*-eknek; ez utóbbiaktól azonban megkülönbözteti őket, hogy céljaik eléréséhez szükségesnek tartják az intézmények létét, és nem gondolják, hogy a türelmes jogi eljárás ideológiával helyettesíthető.

Az újbaloldal általában nem tiszteli az intézményeket. Tartózkodik is attól, hogy a hatalom bírálatával párhuzamosan felvázolja a jövő intézményeit. Éppen hogy intézmények nélküli, a jog és a szokások burkát magáról levető társadalmat céloz meg, ahol az emberek, akár az életerős fehérjemolekulák, spontán csoportosulnak. E hatalomtól mentes világ kutatása közben a baloldaliakat nemcsak valóságos intézmények, hanem a rejtőzködő gonosz is aggodalommal tölti el. Köröskörül minden tele van hatalommal, mivel az uralkodó rend eszmerendszere mindenhol elhinti azt. Ahogy Foucault írja: „Egy ostoba despota vasláncokkal kényszerítheti rabszolgáit; ám egy igazi államférfi sokkal erősebben köti meg őket saját eszméik láncával [...]”

e kötelék annál erősebb, minél kevesebbet tudunk szerkezetéről, s minél inkább a saját művünknek hisszük.”⁴⁰⁷

Igen ám, de aki uralom nélküli rendet akar bevezetni, elkerülhetetlenül újfajta uralmat teremtet – a megszüntetetténnél jóval baljósabbat. Az új hatalmi struktúra már ott bujkál a régi rend megdöntéséhez szükséges szervezetben is – ahogy Andrew Marvell mondta Cromwellről: „a hatalmat azon mű / Tartja meg, mely meghódította.”

A „forradalmi praxis” logikáját nézve Robert Michels híressé vált megfigyeléséhez juthatunk, amely szerint „az oligarchia vastörvénye” végül minden forradalmi párt esetében a felszabadítás céljával ellentétes eredményekre vezet.⁴⁰⁸ Michels, aki maga is radikális szocialista volt, száz évvel ezelőtt vetette papírra e szavakat, és egy évszázad kevés volt ahhoz, hogy akár egyetlen szocialista vegye a fáradságot, s válaszoljon rájuk, jöllehet a történelem azóta teljes mértékben igazolta Michelst.

De hogy állunk a világunkkal szemben felhozott másik kritikával, melynek tárgya az „áruvá válás”, az „eldologiasodás”, a „fogyasztói társadalom”, az „instrumentalizálódás” és a „fetisizmus”? A sok címke mögött ugyanaz a jelenség áll, az *újbeszél* azonban elfedi a valóságot, és megakadályozza, hogy ezt felismerjük. Ez esetben is meg kell hát találunk a gonoszt pontosan leíró nyelvet; amely nemcsak azonosítani képes a problémát, hanem azt is egyértelművé teszi, hogy az adott probléma „a miénk”. Vagyis nem a politikának

407 Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés. A börtön története* [1975]. Fordította Fázsy Anikó és Csűrös Klára. Gondolat, Budapest, 1990, 135.

408 Roberto Michels: *Political Parties*. London, 1915.

kell megoldania, hanem lehetőleg nekünk kell kezelnünk, és pedig úgy, hogy *változtatunk életünkön*.

A „fogyasztói” kultúra elleni jogos tiltakozás arra indít minket, hogy különbséget tegyünk kétféle életmód között. Kant azt tanította, hogy emberek vagyunk, akiket célnak, nem pedig eszköznek kell tekinteni. Hegel arra szólított fel, vegyük észre, hogy szabad szubjektumok vagyunk egy objektumokból álló világban. Arisztotelész azt fejtegette, hogy fegyelmezzük meg vágyainkat, és így az erény győzedelmeskedhetett majd a bűn felett. Oscar Wilde megkülönböztette az értékes dolgokat azoktól, amelyeknek áruk van. Cél-eszköz; szubjektum–objektum; erény–bűn; érték–ár más-más formái ugyanannak a különbségtételnek, a szabad lények és a rájuk nézve veszélyes kísértések megkülönböztetésének. Az emberiség tisztelete abban áll, hogy az emberi szubjektumot a tárgyi világ fölé helyezzük, a felelős döntés birodalmába. Ebből a birodalomból, ahogy kultúránk eredetmítoszából tudjuk, az ember visszazuhanhat a pusztán dologi világba, és maga is dologgá válhat.

Ha minden célunk a birtoklás, akkor mindaz, amire vágyunk, tiszavirág-életű, és bármikor helyettesíthető lesz. A piac éppen azon alapul, hogy a vágy tárgyai csereszabatosak. Adhatók, vehetők, árcím-két ragaszthatunk rájuk. Az igazán fontos dolgok viszont nem bocsáthatók áruba. A szex és a szerelem például nem piacosítható. Áruba bocsátva megfosztjuk őket emberi lényegüktől, ahogy erre időtlen idők óta szokás figyelmeztetni – máskülönben miért is neveznénk az ilyesmit „a legősbibb mesterségnek”? És persze minél nagyobb bőségben állnak a vágy tárgyai rendelkezésre, minél inkább megragadják a figyelmüket, annál könnyebben szerezhetők be, annál vastagabb rétegben fedik, homályosítják el az igazi értékek birodalmát.

Minden fontosabb területen egyértelműen megkülönböztethetők azok a dolgok, amelyeknek értékük van, azoktól, amelyeknek áruk. Az értékes dolgokhoz előre meg nem szabható módokon, afféle jutalomként jutunk – azt teljesítik be, amik vagyunk, és nem azt, amit csak akarunk. Ki vagyunk téve a kísértésnek, és gyakran félre is vezet minket az érzéki csalódás, hogy ez vagy az a csecsebecse megteszi majd pótléknak. Az Ótestamentum is óv a bálványimádástól, attól, hogy tárgyakat lélekkel ruházzunk fel; a modern pszichológia a szenvedélybetegségtől óv, amelyben „dopamin-fröccsel” üzzük el a szív hosszú távú terveit. Arisztotelész követői arra figyelmeztetnek, hogy a boldogság az erényben lakozik – ott, ahol az ész diadalmaskodik a vágy felett. Adornótól tudjuk, hogy az igazi művészet azt ragadja meg, amik valójában vagyunk, ezzel szemben a népszerű fétisklisék az üres semmibe zárnak. Önmagunk felől kell néznünk a dolgokra, és rá kell ébrednünk, hogy boldogságunk attól függ, a megfelelő dolgokat kívánjuk-e, vagy csak olyano-kat, amelyek éppen felkeltették a figyelmünket vagy a vágyainkat. A kísértést legyőzni szellemi feladat. Nincs az a politikai rendszer, nincs az a gazdasági rend, nincs az a diktatúra, amely pótolhatná a morális fegyelmet, amit mindnyájunknak gyakorolnunk kell, ha bőségben akarunk élni anélkül, hogy áruba bocsátanánk a legdrágábbakat: a szerelmet, az erkölcsöt, a szépséget, magát Istent.

Mindez nem jelenti azt, hogy a dolgok ne mentek volna rossz irányba. Ám ha a probléma a bőségből ered, akkor vajon az-e a megoldás, hogy visszalépünk egy olyan világba, ahol ismét nélkülöznünk kell? Ha a vágyak irányíthatósága a probléma, akkor vajon hogyan, milyen előírások útján szabályozhatnánk? Az az igazság, hogy nagyon is jó tudjuk, mi a megoldás, és azt is tudjuk, hogy

nem politikai természetű. Az életünkön kell változtatnunk. Ehhez pedig spirituális tekintélyre van szükségünk, tudnunk kell áldozatot hozni, és nem szabad engednünk, hogy a Deleuze és Guattari írásaiból ismert *machine désirante*-okká, vágygépekké váljunk. Ez a változás nem származhat a politikából. Csakis a vallásból, a kultúrából, kivált pedig abból az Istennel átítatott kultúrából, amit a hetedik fejezetben tárgyalt gondolkodók egy pusztán politikai látásmóddal próbáltak helyettesíteni.

Ez persze csak az első lépés ahhoz, hogy válaszolhassunk azoknak, akik a bálványimádásban, az érzékiségben, az anyagiasságban azonosították korunk gonoszát, ha nem is ezekkel a kultúránkhöz szervesen illeszkedő szavakkal fejezték is ki magukat. Nem tagadom, manapság az emberek jobban ki vannak téve a szenvedélybetegségeknek, és azt sem, hogy az üzleti világ a korábbinál elszántabban ébreszt romboló vágyakat; hogy a giccs és a klisék minden korábbinál nagyobb tömegben árasztották el a tömegkommunikációt. De azok a baloldaliak, akik felfigyeltek erre – elsősorban Adorno –, az utópián túl semmilyen megoldással nem álltak elő, mégpedig azért nem, mert ha van megoldás, hát biztosan nem politikai természetű. Cenzúrázhatjuk persze a hirdetéseket és a médiát, szabályozhatjuk az áruk forgalmát; egy bizonyos mértékig a nem giccstermelő képzőművészet és zene felé terelhetjük az állami támogatásokat. De ettől még nem szükséges az egész „kapitalista” rendszer elvetéséig eljutni – és törekvésünk nem is lesz hatékony, ha az embereknek nem lesz elegendő szellemi erőforrásuk ahhoz, hogy ellenálljanak a csábításnak. Ezek nélkül az erőforrások nélkül minden baloldali panasz hasztalan siránkozás – ahogy az eredendő bűnnel szemben is tehetetlen bármely forradalmi felhívás.

Ez azonban visszavisz a kiinduló kérdéshez. Mi hát az alternatíva, és mi lehet a hozzá vezető politika? Hitem szerint az ebben a könyvben vizsgált fejtegetésekre adandó válaszhoz három alapvető fogalommal kell megbirkózunk, ezek pedig a civil társadalom, az intézmények és a személyiség. Lássuk őket sorjában.

Az állam és a civil társadalom megkülönböztetésével, bár más és más megközelítésben, egyaránt találkozhatunk Burke és Hegel műveiben. Mindketten a francia forradalom eseményeire, és arra reflektáltak, hogy a forradalom lerombolta a franciák társadalmi örökségét. A 20. század egyetemes tapasztalata, hogy a szocialista állam magába olvasztja, majd kiiktatja a szabad társulásokat, és helyükbe a maga felülről működtetett bürokráciáját állítja. A radikális baloldal szemében – nyíltan vagy áttételesen – minden, a polgári társadalomban megnyilvánuló hatalom az államhoz, illetve az államot irányító „osztályhoz” kötődik. Része az uralkodó „hegemóniának” (Gramsci) vagy az „ideológiai államapparátusnak” (Althusser). Baloldali szemmel minden társulás, minden intézmény, minden „kis osztág” „eleve” politikai. Így aztán, amikor az állam elhatározza, hogy bezárja a magániskolákat, államosítja az ipart, elkobozza az egyházak vagyonát, leváltja a helyi önkéntes polgári védelmi egységeket vagy büntetni rendel egyes „helytelen” tevékenységeket, például a rókavadászatot vagy a kocsmái dohányzást, mindez látszólag nem a hatalommal való visszaélés. Az állam felel a társadalom életéért és az állam ilyenkor nem tesz mást, mint egy társadalmi forma helyébe egy másikat, jobbat állít.

Mindeközben a baloldali gondolkodásban elenyésző szerep jut ezen kis osztágoknak – rokonszenvről már nem is szólva. Feltűnő, hogy a Habermas festette képből mennyire hiányzik az,

amit a teljes német művészet, irodalom és zene mond az emberek társulásának szépségéről. Mintha a németek soha össze nem jártak volna – hacsak nem bürokraták szervezésében. A Sartre-féle *groupe en fusion* (összeolvadó csoport) olyan „általános akarat”, amelynek nincs otthona. Aktivisták nem békés, és nem öncélú, hanem mindig a következő harcmezőre menetelő gyülekezete.⁴⁰⁹ Bár Badiou elismeréssel ír arról, hogy Szent Pál „hű” egyházához, filozófiájában nincs helye magának az egyháznak mint a hit, a találkozás és az ima helyének. Williams és Thompson érzelmes stílusban ír a városi munkásszolidaritásról, de hol esik írásaikban szó a kápolnákról, a rezesbandákról, a vidám ünnepekről, a tanulócsoportokról, a kórusokról, a vásárokról, a krikettklubokról, a helyi iskolákról és a szakmunkásképzőkről, a táncmulatságokról, a színházakról, a nyári táborokról és a virágzó társasági életéről, amelyben apámnak része volt Ancoats nyomornegyedében, majd nekem is a Temze-parti Marlowban, és ami mindnyájunknak ismerős lehet, ha máshonnan nem, hát Arnold Bennett és Tomas Hardy műveiből? A totálisra törő baloldali szemlélet nem képes a civil társadalom és az állam megkülönböztetésére, nem érti, hogy az élet értelmét a szabad társulások adják, és nem valamilyen egyenlőségparti elit kényszerű fegyelme – ihlesse akár Althusser, akár Gramsci.

A brit jog szerencsére lehetőséget ad rá, hogy az állam engedélye nélkül alapítsunk intézményeket és klubokat. Másutt a hatóság hozzájárulása kell az ilyesmihez, és a bürokraták pecsétje nélkül a polgárok sem templomot, sem iskolát nem építhetnek,

⁴⁰⁹ Sartre késői műveinek kritikájához lásd Raymond Aron: *D'une sainte famille à l'autre*. Gallimard, Paris, 1969.

és más módon sem léphetnek az állam ellenőrzése alatt tartott szent területre. Ez a terület egyébként még Nagy-Britanniában és Amerikában is szigorú felügyelet alatt áll. Az amish gyülekezet hívei csak hosszú, az Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságáig menő küzdelemben tudták elérni, hogy otthon taníthassák gyerekeiket, Nagy-Britanniában pedig minden nyilvános rendezvénynek tartania kell magát az egészségügyi és munkabiztonsági előírásokhoz, valamint a megkülönböztetés általános tilalmához, ami elbizonytalanítja a keresztény éthoszukhoz ragaszkodó polgárokat, ha a cserkészet, a vezetőképző táborok és az ifjúsági klubok rendezvényeiről van szó. Ezek az intézmények azonban ma is léteznek, sőt növekednek, közvetítő jelenlétük tompítja a politika hatását, és óvja az embereket a legrosszabb fajta diktatúrától.

Lássuk a jog intézményeit. Nagy-Britanniában nem tartoznak, soha nem is tartoztak a kormányzat alá. A jogrendszer a kormánynak tartozik elszámolással, de nem áll az irányítása alatt, a bírói ítéleteket nem írhatják elő és nem írhatják felül politikai történések. A bírák és az ügyvédek a londoni Templomos lovagrend idejében alapított magánegyletekbe, szakmai kamarákba tömörülnek. A kamarai tagság szakmai tekintélyt és támogató környezetet nyújt. Az én kamarám, az Inner Temple remek kórust tart fenn, temploma méltóságteljes istentiszteleteknek ad otthont. Saját színjátszókörünk van, vitaesteket tartunk, előadókat hívunk meg, díszvacsorákat és hangversenyeket rendezünk. Kollegiális társaságban a jog emberi arcot ölt, és lojalitást kelt értékei iránt.

Hasonlóan jellemezhetnénk az egyetemeket, az iskolákat, a klubokat, a veterántársaságokat, a zenekarokat, az énekkarokat és a sportklubokat, mert a tagsággal járó közvetlen előnyökön kívül

sajátos ethoszt is megjelenítenek. Aki belép ezekbe a társulásokba, vállalja és elfogadja a csoport szokásait, hagyományait és előírásait; a tagsággal önbecsülést nyerünk, és a tetteinknek értelmet adó valahová tartozást. Ezek az intézmények a polgár és az állam között állnak, és a hatóságokra jellemző büntető szankciók nélkül tartják fenn a fegyelmet és a rendet. Ezek testesítik meg a civilizációt, és teljesen érthető, hogy miért hiányoznak a modern szocialista államokban: a társulás szabadsága esetén lehetetlen elérni a „lét egyenlőségét”, amire a szocialisták törekednek. Egyszerűbben szólva, a társulás megkülönböztetéssel, a megkülönböztetés pedig hierarchiával jár.

Alternatív politikai filozófiám tehát nemcsak amellet érvel, hogy a civil társadalmat meg kell különböztetni az államtól, hanem az állami ellenőrzésen kívül működő, hagyományos intézmények mellett is. A társadalmi életnek az egyesülés szabadságára kell épülnie, és fontos, hogy az utóbbit autonóm testületek védjék. Ezek segítségével az emberek szabadon, saját jellemüknek megfelelően fejlődhetnek, és a tevékenységüknek értelmet adó saját törekvéseket alakíthatnak ki. A „jobboldali” politikai szemlélet nem kizárólag a kormányzat szerkezetére, de nem is a társadalom rétegzettségére és osztálykülönbségeire összpontosít – ez utóbbiakra szokás a baloldalon rögeszmésen hivatkozni. Olyan intézményekre és gyakorlatokra összpontosít, amelyek révén az emberek élete gazdagodik, mert megtapasztalják a szövetségek, a hagyománytisztelet és saját elszámoltathatóságuk élményét. Összpontosít persze a politikára is, a képviseleti rendszer struktúrájára, a hatalmi ágak megosztására és arra, milyen hatalmat érdemes az állampolgári testületekre és a helyi önkormányzatokra ruházni – e témakörök azonban nem érdeklik a

könyvben vizsgált szerzőket. A „jobboldali” politika tehát az intézményes építkezést előfeltételnek és célnak is tekinti, és megbecsüli a szakmai, egyházi és szabadidős társaságok hosszú hagyományát, mert ezek formálták a békés európai berendezkedés fórumait.

Ezzel elérkeztünk a személyiség témaköréhez. Ideértem mindazt, ami az egyes ember és az általa létrehozott intézmények működésével és elszámoltathatóságával kapcsolatos. E könyvben végig az osztálykonfliktusoknak a marxista elméletből táplálkozó felfogásával volt dolgunk, amely szerint az osztályok nem önálló cselekvők, hanem a gazdasági rendszer melléktermékei. Hiába óvott Marx az ellenkezőjétől, a baloldali gondolkodók rendre abba a kísértésbe esnek, hogy olyan cselekvőt látnak az osztályokban, aki tetteiért feldicsérhető, vagy éppen hibáztatható. Ebben az esetben észszerű volna azt gondolni, hogy a burzsoázia tetteleg elnyomja a proletariátust, és a megtorlás nemcsak igazolható válasz, hanem az illető osztály rá is szolgált. Az uralkodó osztály kollektív cselekvő szerepe egyben kollektív felelősség is, ha tehát bizonyos tagjait az új társadalom érdekében megfosztják ettől vagy attól a jogától; mindez jogos viszonzása annak a szenvedésnek, amit az illető osztálya okozott.

Ez a gondolatmenet egyenes úton vezet a Gulághoz, éppúgy, mint a náci fajelmélet Auschwitzhoz. És akárcsak a náci ideológia, ez az elmélet is roskadásig van szellemi zűrzavarral és erkölcsi ficamokkal. Amikor az újbaloldal cselekvő személyiséggel ruház fel valamit, ami annak híján van, akkor bűnrészes lesz a felelősök, az állam és a párt felmentésében. A kommunizmus világában személytelen volt a hatalom. Minden hatalom a párt kezében összpontosult, s annak nem kellett elszámolnia a tetteivel, nem volt felelősségre vonható. Mindez egyenes következménye annak

a filozófiának, amely az osztályokat önálló cselekvőnek tekinti, és minden mérséklő intézményben – magában a jogrendszerben is – a munkásosztály ellen irányuló összeesküvés egyik szereplőjét látja.

A kommunizmus épp azért állíthatott a hatalom csúcsára nem elszámoltatható testületeket, mert ezt megelőzően önálló cselekvőnek tekintett bizonyos – egyébként semmiért nem felelős – entitásokat. A kommunista párt magát „osztálynak” minősítve egyfelől magára vonatkoztatta az önálló cselekvőnek azt a státuszát, amit elmélete – tévesen – a proletariátusnak tulajdonított. Másrészt egyúttal arra az elszámoltathatatlanságra is igényt tart, amely normális esetben az osztályokra érvényes. Azt hiszem, ebből ered a kommunizmus bűnös természete. A párt olyan cselekvő lett, amelynek kollektív döntései nem tartoztak a jog hatálya alá, s amely nem vonható felelősségre semmilyen rajta kívül eső emberi törekvés nevében.

Ennek alternatívája nem egyéb, mint a valódi, személyes felelősségre épülő kormányzás, ahol a kollektív cselekvők is személyes felelősséget viselnek, és a törvény hatálya alá tartoznak. A római jog, a középkori Németország *Genossenschaftsrechtje*, az adományokra és a társaságokra vonatkozó angol jog egyaránt elismeri, hogy a kollektív entitásokat is megilletik azok az egyéni jogok, amelyek alapján akár jó, akár elítélő véleménnyel lehetünk valakiről, ellenezhetjük is tevékenységét, vagy éppen együttműködhetünk vele. E jogrendszerek azt is felismerik, hogy a kollektív cselekvő veszedelmes szerep, ám csak addig, amíg nem idézhető kollektív személyként a törvény elé, mégpedig a máskülönben elnyomás által fenyegetett természetes személyekkel azonos jogi alapon.

A jogi személyiség intézménye révén a „kapitalista” világ gondoskodott arról, hogy a döntés minden esetben felelősséggel jár. A kommunista világban ez az elv nem érvényesül, mert, jóllehet ott a párt a legfőbb cselekvő, mégis törvényen felül áll. Büntetőjogi-lag nem vonható felelősségre, és polgári per sem indítható ellene. A baloldal, például Galbraith, Thompson, Hobsbawm, Foucault és Habermas nem vesz tudomást a két rendszer ezen alapvető különbségéről, vagy ha igen, jelentéktelennek tartják. Pedig ez a különbség fontosabb minden közös vonásuknál.

Amikor a kommunista világban megszűnt a kollektív felelősség, lényegében a törvényesség szűnt meg, és ez is egyenesen következett a baloldali gondolkodásból. Abbéli meggyőződésükben, hogy az uralom az abszolút gonosz, a baloldali gondolkodók a hatalom megszüntetését tekintik fő céljuknak. Foucault-t minden írásában ez a gondolat vezérli. Mi több, mivel a régi rend erőszakos megdöntéséhez az azt fenntartó erőnél nagyobb erőre van szükség, a baloldali forradalmak rendre elrendelték a végrehajtó hatalmat korlátozó intézmények lerombolását, és ez alól a jog sem volt kivétel.

Foucault jó példa erre. Az igazságszolgáltatást ő pusztán az Althusser-féle „ideológiai államapparátus” részének tekinti. Althusser és Gramsci nyelvezete szintén a jog leértékelését eredményezte. Ez a nyelv megszüntette annak lehetőségét, hogy a jogot saját ismerve alapján ítélik meg, azt ellenben lehetővé tette, hogy minden konfliktus alapját az „osztályharcban” azonosítsák. Az igazságszolgáltatás függetlenségén sem azt értették, amit valójában jelent – hogy a konfliktusok megoldásához távolságtartó döntéshozóra van szükség. Az igazságszolgáltatásban a régi uralkodó osztály hatalmának fenntartását szolgáló hatalmi eszközt, egy ideológiai

funkciót láttak. Így aztán az újbaloldal gondolkodói fénykorukban tömegével mentegették a kommunista rendszerek tetteit, és képtelenek voltak felismerni a pártállam és a jogállam közötti különbséget. Az európai jogrendszerek a római jog, a kánonjog és az európai nemzetek szokásjoga alapján, hosszú folyamat során épültek ki. Több száz év aggályos megfontolásai testesülnek meg bennük – ezek során az európaiak azt latolgatták, hogyan is értelmezendő az emberek közötti versengés, és miként enyhíthetők a következményei. A jogrendszerek azt célozták, hogy definiálják és korlátok közé szorítsák minden jelentős társadalmi tényező hatalmát, továbbá a felelősség és az elszámoltathatóság mindenre kiterjedő elvét helyezték a társadalmi rend középpontjába.

A jogállam nemcsak a rivális politikai rendszerekkel szembeni előnyei miatt fontos. A politikai szabadság *sine qua non*-ja a jogállam, mert szabadság csak ott van, ahol az igazságszolgáltatás független a végrehajtó hatalomtól, és ítélkezhet vele kapcsolatban. Jogállam nélkül az ellenzék nem lehet biztonságban, márpedig ahol az ellenzéket nem védik, ott el is fog tűnni. Ellenzék nélkül a hatalom nem képes hibáit korrigálni, még csak észre sem fogja venni őket – ami azt illeti, éppen ez történt a baloldali a rendszerekkel, akár államcsíny, akár forradalom útján jutottak hatalomra.

Az e könyvben megidézett gondolkodók szinte mindannyian ugyanazzal a megsemmisítő szemlélettel viseltetnek ellenfeleik iránt, mint a hatalmon lévő baloldali pártok. Mert hiszen az ellenfél az osztályellenség. Ha a kultúrharcban véletlenül a paraván fölé emelkedik a feje, akkor sem érdemes vele vitába szállni, hiszen nem mondhat igazat: ő az, akit Sartre álértelmiséginek minősít, aki a Badiou-féle „szimulakrum” híve; olyan ember, akinek

a gondolkodása Žižek szerint „értéktelen szofisztikus gyakorlat, a legalacsonyabb rendű alkalmazkodási, túlélési félelmek és ösztönök álelméleti megfogalmazása”. Az efféle ellenséggel kapcsolatban nincs helye sem tárgyalásnak, sem kompromisszumnak. Az igazság akkor érhető el, ha az illetőt végleg eltakarítjuk.

Az ellenvélemények vékonyka hangját elfojtandó, a kommunista pártok az ideológiához, többnyire elképesztően ostoba elvek egyvelegéhez folyamodtak. Ennek az volt a rendeltetése, hogy elzárja az értelmes vizsgálódás útjait. Az ideológiának nem az volt a célja, hogy az emberek higgyenek benne. Ellenkezőleg, az volt a rendeltetése, hogy az észszerű vitának ne legyen többé jelentősége, hogy eltűnjön a világból vagy legalábbis a párt birodalmául kiszemelt területekről. A „proletárdiktatúra” gondolata nem arra volt hivatott, hogy leírja a valóságot, hanem hogy lezárja a vizsgálódást – nehogy érzékelní lehessen a valóságot.

Az ideológiának ez a jellegzetessége régóta nyilvánvaló.⁴¹⁰ Szintén a valóságot próbálták áthatolhatatlan szófüggöny mögé rejteni. Lacan és Badiou a maguk mathémáival, Deleuze és Guattari a maguk litániáival, és hasonló célokkal tette fel szónoki kérdéseit Žižek, aki a fél világot bejárva keresi azokat, akikben még él a nevetséges hit a Nagy Másikban, mert mindmáig nem sikerült ráébredniük, hogy nem egzisztálnak.

A jobboldal a képviseletre és a jogra alapozza álláspontját. Az állam és a polgár között közvetítő, önálló intézmények mellett

410 Lásd Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism*. Oxford, 1978; Raymond Aron: *Az értelmiség ópiuma* [1955]. Fordította Kovács Zsolt. Akadémiai, Budapest, 2006; Alain Besançon: *The Intellectual Origins of Leninism*. Oxford, 1981.

emel szót, olyan civil társadalomért száll síkra, amely alulról építkezik, és nem kér engedélyt a hatalmasoktól. Olyan államban hisz, amely minden dolgában személy szerint elszámoltatható, tehát nem dolognak, hanem személyiségnek számít. Az ilyen kormány felelősséggel tartozik másoknak: az egyes állampolgároknak, az egyesületeknek, testületeknek, más kormányoknak és a törvényeknek is. Jogai, ám kötelességei is vannak az egyes állampolgárral szemben: védelmezője és partnere a civil társadalomnak, viccelődésünk és olykor haragunk célpontja. Emberi kapcsolatban áll velünk, és ezt a viszonyt tartja fenn és szentesíti. És egyben jogi kapcsolatban is, mivel a törvény előtt az állam is ugyanolyan személy, mint mindenki más: egyenjogú partnerei azok, akik fölött hatalmat gyakorol.

Az ilyen állam képes a kompromisszumra és az alkukra. Érti, hogy az emberekben ne csak eszközt lásson, hanem a célt is tisztelje. Nem felszámolni próbálja az ellenzéket, hanem megelégedésére próbál tenni, és ebben a szocialistáknak is jut szerep, azzal a feltétellel, hogy semmilyen változás, az ő javukra történő változás sem lehet „visszafordíthatatlan”. A radikális baloldaliakból az ilyen állam a maga hatalmas teljesítményével a legcsekélyebb tiszteletet sem váltja ki, sőt fel sem figyelnek rá, hanem Badiou *újbeszél*ével becsmérliően „kapitalista parlamentarizmusnak” minősítik. Mint-hogy a jogot és a politikát másodlagos szerepre fokozzák le, az államot pedig a gazdasági uralomra épülő „rendszernek” tekintik; a baloldali gondolkodás lényegében nem vesz tudomást a képviseleti kormányzás és a totalitárius diktatúra között megfigyelhető különbségről. Képviselői úgy hasonlítják össze a politikai szervezeteiket, mint az anatómus a testeket: megállapítják a funkciókban és struktúrákban levő hasonlóságokat. Nekünk viszont a személyiség a

legfontosabb, a maga jogaival, kötelezettségeivel, megfontolásaival és indítékaival.

A mindenáron való egyenlőség és a tisztán érzékek feletti szabadság hajszolása hiábavaló, sőt önellentmondás. Bármennyi megsemmisítő cáfolat gyűlt is össze, ami azt mutatja, hogy egyenlőségre törekedni csak a szabadság rovására lehet, a közvetlen szabadság pedig csak konszenzuális politika árán állítható elő, a baloldali álláspont rendíthetetlen. Most a dobozból kiugró bohócot alakító Žižek és a bűvész szerepében fellépő Badiou ügyködik a színpadon, Deleuze pedig széles vigyorral figyeli őket a koporsójából.

Miért van ez így? Hogy lehet, hogy egy évszázadnyi szocialista katasztrófásorozat után, miközben a szocialista szellemi örökség újra és újra csődöt mond, gondolkodó emberek tömegei – átfogó filozófiát keresve – továbbra is ösztönösen a szocialista álláspont felé tapogatóznak? Miért szorulnak a „jobboldaliak” a margóra az oktatási intézményekben, miért ítéli el őket a tömegkommunikáció, miért páriák a politikai osztály szemében, olyanok, akik nem alkalmasak másra, mint hogy az erkölcsileg messze felettük álló kollégáik nonszensz-orgiái után kitakarítsanak? Az evolúciós pszichológusoknak van-e igazuk, akik szerint az egyenlőségpárti magatartás az alkalmazkodás terméke, mivel a vadászó-gyűjtögető életmódot folytató csoportok csak a zsákmány egyenlő elosztása révén tudtak fennmaradni? Vagy a kantianusoknak, akik szerint csupán akkor érzük el a gyakorlati ész szilárd talapzatát, ha előzőleg keresztülgondoljuk magunkat tapasztalati létfeltételeinken, és nincs már körülöttünk semmi más, csak érzékfeletti önmagunk – ebben a minőségben pedig az egyenlőség az egyetlen elképzelhető lehetőség, hiszen az érzékfeletti lényeknek nincs olyan tulajdonságuk,

ami másoktól megkülönböztetné őket? Vagy Nietzsche látta jól, aki szerint a társas lények alapbeállítottsága az irigység, mert csupán azt tudják bizonyosan, hogy a másikinál van az, amit ők akarnak, és annak a másiknak meg kell lakolnia?

Akárhogy is, az e könyvben tárgyalt szerzőknél rendre azt tapasztaltuk, hogy valamilyen eleve helyesnek tekintett álláspontból indulnak ki. Hogy az egyenlőség sem jelentését, sem helyét tekintve nem határozható meg konkrétan? Nem számít, egyszerűen magától értetődik, hogy az egyenlőség a válasz, mégpedig olyanmire magától értetődik, hogy már a kérdést sem kell meghatározni. A baloldala ugyanakkor jellemző, hogy erősen fél az eretnokségtől, és erős benne a vágy, hogy örködjék az ortodoxián, szimatoljon a másként gondolkodók után. Erről tanúskodik Althusser válasza a marxista humanizmusra, Anderson támadása E. P. Thompson ellen, Badiou elítélő szavai azokról, akik a „szimulakrumot” keresik a valódi Esemény helyett, Lukács lidérces kutatása az éppen aktuális rosszindulatú „izmus” után vagy az „álértelmiségi” Sartre-féle kiátkozása.

Egyértelmű, hogy a „fajunk létében” gyökerező vallásos jellegű szükséglettel van itt dolgunk. A valahová tartozás iránti vágyat a legragyogóbb racionális gondolat, az emberiség abszolút magányának, szenvedései megváltatlanságának semmilyen bizonyítéka nem lesz képes soha eltörölni. Reménytelen vállalkozás a pusztá válóságot védelmezni, amikor az abszolútumok csábító ajándékával megjelenik a horizonton a hit. Az utóbbi előtt minden valóságnak meg kell hátrálnia, elvégre úgysem más, mint a régi „hegemonia” egy darabkája, származásos fétis és szimulakrum, amiből a levegőt is kiszorítják a rizómák, amelyet gyökerestől tép ki a mínusz egy

négyszeggyőke. Ahogy Žižek emlékeztet, a Valódi csupán illúzió, és te, aki a védelmére próbálsz kelni, nem egzisztálsz.

Platónnál, e megtért totalitáriusnál senki sem látta világosabban, hogy nyomban megváltozik egy érvrendszer, mielőst a bizonyítás terhe nem arra hárul, aki a dolgok új rendjét szeretné bevezetni, hanem arra, aki a meglévő rendet akarja fenntartani: „Hogy ne lenne indulatos az ember, ha az istenéről még bizonyítani kell, hogy vannak? Mert szükségképp neheztelést, sőt gyűlöletet váltanak ki bennünk azok, akik miatt e fejtegetésre kényszerülünk.”⁴¹¹ Akárcsak Platón, én is megpróbáltam visszafordítani a bizonyítás terhét azokra, akik e fejtegetésre készlettek. Tudom persze, hogy sohasem fogják magukra venni.



411 Platón: *Törvények*. Fordította Kövendi Dénes és Bolonyai Gábor. Atlantisz, Budapest, 2006. X. könyv, 887. 169.

NÉVMUTATÓ

A

Abd al-Vahháb, Mohamed ibn
374
Adorno, Theodor W.
192, 193, 213, 223, 224,
228-237, 252, 412, 438, 448
Aesopus 28
Ágoston, Szent 142, 143
Althusser, Louis 11, 35, 66, 259-
281, 318, 325, 348, 353, 367,
368, 370, 386, 387, 402, 418,
428, 432, 449, 450, 455, 460
Anderson, Benedict 54
Anderson, Perry 48, 66, 148,
353-358, 360-371, 383, 460
Anzelm, Szent 263
Aquinói Szent Tamás 398
Arisztotelész
134, 293, 379, 446, 447
Arnold, Matthew
227, 337, 338, 357
Aron, Raymond
21, 127, 143, 158, 160, 450, 457
Artaud 171, 299, 300
Austen, Jane 346
Austin, John Langshaw 356
Austin, John 90
Aymé, Marcel 125

B

Bach, Johann Sebastian 232
Badiou, Alain 7, 168, 270, 292,
302, 385-388, 390-415, 418,
419, 427, 432-434, 438, 441,
450, 457-460
Bahro, Rudolf 7
Balibar, Étienne 262, 428
Balzac, Honoré de 220
Barthes, Roland 166, 423
Bataille, Georges 127, 130
Baudelaire, Charles 157, 166
Bauer, Peter T., Lord 87, 88
Beauvoir, Simone de
127, 130, 141, 307
Benacerraf, Paul 396
Benda, Julien 122, 126
Bennett, Arnold 450
Bentham, Jeremy 90, 178
Berg, Alban 193, 224
Bergson, Henri 384
Berlin, Sir Isaiah 356, 357
Besançon, Alain
32, 33, 158, 202, 457
Beveridge, William, Lord 37
Binswanger, Ludwig 284
Bion, Wilfred 287
Bismarck, Otto, von 121

Blackmun, Harry 93
 Blanchot, Maurice 133
 Blavatsky, Helena Petrovna 375
 Blunt, Anthony 39, 65
 Bobbio, Norberto 318
 Boito, Arrigo 136
 Bos, Charles du 123
 Bowlby, John 356
 Böhm-Bawerk, Eugen von
 21, 76
 Böhme, Jakob 398
 Bradbury, Malcolm 310
 Brasillach, Robert 124
 Brecht, Bertolt 237, 356
 Breton, André 41, 126
 Bricmont, Jean 285, 310
 Burgess, Guy 39, 42
 Burke, Edmund
 30, 99, 113, 252, 337, 357, 419
 Burnier, Marc-Antoine 159
 Burton, Sir Richard 374
 Byron, George Gordon, Lord
 376

C

Camus, Albert 131, 133
 Cantor, Georg
 388, 389, 392, 393, 401
 Carlyle, Thomas 221, 337

Castro, Fidel 355
 Céline, Louis-Ferdinand 125, 216
 Chesterton, Gilbert K. 123
 Chomsky, Noam 12, 303, 311
 Claudel, Paul 123
 Cobbett, William 338
 Cockburn, Alexander 354
 Cocteau, Jean 123, 124
 Cohen, Gerald A. 45
 Cohen, Paul 388-391, 412, 434
 Coke, Sir Edward 56
 Coleridge, Samuel Taylor 337,
 357
 Comte, Auguste 126, 240
 Conrad, Joseph Courtois,
 Stéphane 216, 441
 Crabbe, George 346
 Cromwell, Oliver 445
 Crowley, Aleister 375

D

Debray, Régis 355
 Deleuze, Gilles 7, 8, 35, 259, 281,
 291-301, 303-310, 312-314,
 317, 383, 385, 397, 428, 448,
 457, 459
 Derrida, Jacques 282, 283, 285,
 290, 378, 418
 Descartes, René 277

Deutscher, Isaac 354
 Devlin, Patrick, Lord 108
 Dicey, Albert V. 56
 Dilthey, Wilhelm 240
 Dreyfus, Alfred 121, 122, 123
 Drieu la Rochelle, Pierre 124-126
 Duham, Pierre 204
 Duras, Marguerite 166
 Dutilleux, Henri 395
 Dworkin, Ronald 11, 12, 16, 71, 75,
 89, 90-95, 100-117, 198, 444

E

Eagleton, Terry 148, 352, 355
 Eilenberg, Samuel 395
 Eisenhower, Dwight D. 86
 Eliot, Thomas S.
 220, 236, 350, 357, 377
 Engels, Friedrich 24, 25, 149, 152,
 173, 174, 196, 202, 216, 217,
 267, 279, 318, 319
 Eysenck, Hans 356

F

Fassbinder, Werner 355
 Fehér Ferenc 90, 196
 Feuerbach, Ludwig 210-212, 216
 Fidelius, Petr 277
 Finkelkraut, Alain 121, 409

Fitzgerald, Scott 374
 Flaubert, Gustave 163, 166
 Foot, Michael 355
 Foucault, Michel
 11, 15, 32, 68, 121, 166-175,
 177-183, 185-188, 198, 291, 307,
 309, 336, 370, 377, 378, 399,
 441, 443, 444, 445, 455
 France, Anatole 122
 Frege, Gottlob 200, 296, 383,
 398
 Freud, Sigmund
 240, 268, 284, 287, 288, 290,
 298, 308, 423, 424
 Fromm, Erich 214, 224

G

Gadamer, Hans-Georg 116
 Galbraith, John K.
 71, 72, 74-89, 117, 198, 455.
 Galland, Antoine 374
 Garibaldi, Giuseppe 319
 Gaulle, Charles de 124
 Geach, Peter 384
 Gehlen, Arnold 253, 254
 Gellner, Ernest 54
 Genet, Jean 156, 164, 185, 186, 307
 Gentile, Giovanni 148
 Gierke, Otto von 252

- Glucksmann, André
370, 403, 409
- Goethe, Johann Wolfgang von
34, 374
- Gombrich, Sir Ernest 356, 357
- Gorbacsov, Mihail Szergejevics
430
- Gosse, Sir Edmund 161
- Goya, Francisco 171
- Gödel, Kurt 388, 390
- Gramsci, Antonio
30, 68, 196, 269, 273, 317-322,
325-335, 340, 341, 350, 353,
354, 362, 371, 378, 380, 383,
439, 449, 450, 455
- Grothendieck, Alex 395
- Guattari, Félix
7, 291, 298, 299, 300, 301,
303, 304-310, 448, 457
- Guevara, Che 319, 320
- Guillaume, Gustave 313
- H**
- Habermas, Jürgen
12, 148, 192, 193, 237-250,
252-256, 370, 383, 449, 455
- Hall, Stuart 352, 353
- Hamvas Béla 195
- Hardy, Thomas 450
- Hayek, Friedrich A. von
21, 85, 95-97, 194
- Hazlitt, William 357
- Heffer, Eric 355
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
32, 44, 113, 115, 127-130, 135,
138, 163, 170, 192, 199, 209,
210, 212, 216, 222, 223, 227,
229, 232, 240, 251, 252, 256,
266, 277, 286, 287, 384, 398,
406, 415-417, 419, 420, 421,
423, 446, 449
- Heidegger, Martin 130, 191, 227,
292, 384, 398, 400
- Heine, Heinrich 219
- Heller Ágnes 196
- Héloïse d'Argenteuil 402
- Hill, Christopher 42, 49, 336,
337, 354, 359
- Hitler, Adolf 25, 41, 127, 198, 224,
252, 332, 411, 412, 416
- Hobbes, Thomas 115
- Hobsbawm, Eric
12, 37, 38, 42-44, 48-55, 57, 58,
72, 154, 191, 318, 336, 354, 412,
438, 439, 455
- Hofmannsthal, Hugo von 193
- Hoggart, Richard 334, 337, 355
- Horkheimer, Max
224-229, 233, 234, 252, 356

- Ho Si Minh 320
208, 210, 213, 214, 226, 277,
- Hölderlin, Friedrich 171
283, 292, 350, 398, 405, 406,
- Hruscsov, Nyikita Szergejevics
417, 424, 427, 446
- 26, 430
- Kedourie, Elie 87, 88
- Hume, David 377
- Kelsen, Hans 90
- Husserl, Edmund 130, 193, 277
- Kennedy, John F. 75
- Hutcheson, Francis 377
- Kis János 196
- Klein, Melanie 284, 286, 287,
356, 357
- Klein, Naomi 13
- Kojève, Alexandre 127-130, 132,
138, 153, 170, 205, 281, 284,
286, 287, 301, 384, 406
- Kolakowski, Leszek 67, 457
- Kraus, Karl 194
- Kripke, Saul 293, 296, 384
- Kristeva, Julia 166
- L**
- Lacan, Jacques 7, 35, 127, 130,
259, 281, 284-288, 290, 291,
302, 305, 308-310, 353, 385-
387, 392, 394, 397, 400, 408,
415-424, 426-428, 441, 457
- La Fontaine, Jean de 174
- Laing, Ronald D. 7
- Laplace, Pierre-Simon 271
- Lawrence, David H. 216
- Lawrence, Thomas E. 374, 375
- I**
- Irving, David 59
- Irwin, Robert 375
- J**
- Jacob, Max 123
- Jammes, Francis 123
- Jaurès, Jean 324
- Jay, Martin 148, 149
- Jeanne d'Arc 122
- Johnson, Samuel 350
- Joll, James 332, 333
- Jones, Sir William 374
- Jung, Carl Gustav 284
- Junger, Ernst 227
- K**
- Kádár János 30
- Kant, Immanuel 142, 145, 146,

Leavis, Frank R. 220, 227, 337,
350, 357
Leiris, Michel 161
Lenin, Vlagyimir Iljics 25, 42,
57-59, 194, 216, 266, 269, 274,
279, 313, 319, 320, 322, 324,
367, 370, 387, 401, 411
Lévinas, Emmanuel 127, 406
Lévi-Strauss, Claude 285
Lewis, Bernard 374
Lieber, Lillian R. 388
Lipovetsky, Gilles 13, 84, 425
Locke, John 410
Longfellow, Henry Wadsworth
376
Loos, Adolf 194, 252
Lukács György 145, 147, 148,
193-199, 202-208, 212, 213,
215-223, 225, 226, 228, 230,
231, 240, 252, 265, 274, 356,
378, 412, 431, 438, 441, 460

M

MacFarlane, Alan 59, 364
Mac Lane, Saunders 395
Maclean, Donald 39, 42
Maistre, Joseph de 113, 115
Maitland, Frederick 20, 56, 361
Mallock, William H. 21

Malthus, Thomas Robert 221
Man, Paul de 378
Mandel, Ernest 353
Mandeville, Bernard 74
Mann, Thomas 66, 220
Mao Ce-tung
152, 266, 279, 319-321, 355,
387, 391, 404, 411, 416, 417,
434
Marcel, Gabriel 123, 125
Marcuse, Herbert 224, 227, 228,
233, 356
Maritain, Jacques and Raïssa 123
Márkus György 90, 196
Marquis, Jean-Pierre 395
Marshall, Alfred 76
Martin-Jones, David 299
Marvell, Andrew 445
Marx, Karl 18-22, 25, 26, 32, 38,
43-45, 48, 51, 53, 54, 56, 64,
76, 84, 85, 128, 135, 144, 146,
147, 152, 163, 169, 173, 174,
196, 199, 200, 201, 204-206,
211-214, 216, 217, 220, 225-
227, 229, 252, 261-267, 269,
272, 274, 275, 276, 279, 318,
326, 337, 363, 364, 383, 433,
441, 442, 453
Maupassant, Guy de 124
Mauriac, François 123

Maurras, Charles 123, 124
Merleau-Ponty, Maurice
127, 176, 191, 378
Michels, Roberto 60, 445
Miliband, Ralph 42, 43, 49
Miller, Jacques-Alain
305, 419, 422, 426
Mill, John Stuart 74
Miłosz, Czesław 40
Milton, John 73, 133, 161
Minogue, Kenneth 443
Mises, Ludwig von 21, 261
Molière, Jean-Baptiste Poquelin
163
Montesquieu, Charles-Louis
de Secondat, Baron de 32
Monteverdi, Claudio 376
Moore, Adrian 228, 291, 294, 312,
313
Morishima, Michio 261
Morris, William 338, 339
Moyo, Dambisa 87, 88
Murdoch, Dame Iris 145
Musil, Robert 194, 252
Mussolini, Benito 325, 333

N

Nagy Imre 219
Nairn, Tom 355

Namier, Sir Lewis 356, 357
Napoleon, Bonaparte 25, 114,
251, 252
Nehrllich, Alexander 369
Nelson, Richard R. 80
Nerval, Gérard de 171, 172
Newton, Sir Isaac 283
Nietzsche, Friedrich Wilhelm
171, 172, 292, 293, 296, 297,
397, 460

O

Oakeshott, Michael 252, 253
O'Brian, Conor Cruise 355
Orbán Viktor 196
Orwell, George 22, 228, 260, 349

P

Packard, Vance 83, 84
Parmenidész
384, 385, 392, 395, 398
Pascal, Blaise 273, 274
Peel, Sir Robert 50
Péguy, Charles 122, 123, 126
Peirce, Charles Sanders 240
Philby, Kim 39, 42, 65
Piketty, Thomas 13
Platón 96, 187, 384, 392, 395, 461

Plehanov, Georgij 149
 Plessner, Helmut 215
 Plinius 187
 Pol Pot 161
 Popper, Sir Karl 21, 356, 357
 Poulenc, Francis 123
 Proudhon, Pierre-Joseph 126
 Proust, Marcel 121, 122, 161
 Pullberg, Stanley 214
 Putyin, Vlagyimir 367

Q

Queneau, Raymond 127, 128
 Quincey, Thomas de 161
 Quine, Willard V.
 204, 291, 293, 384

R

Racine, Jean 174
 Ranger, Terence 53, 54, 55
 Rawls, John 16
 Revel, Jean-François 158, 159
 Ricardo, David 74, 199
 Robbe-Grillet, Alain 133, 166
 Robespierre, Maximilien de
 401, 410, 417, 422, 428
 Rolland, Romain 122
 Rorty, Richard 11, 371, 372, 377,

378, 379, 380, 383, 416, 440
 Roscoe, Philip 13
 Roth, Josef 193
 Rouault, Georges 123
 Roudinesco, Elizabeth 286
 Rousseau, Jean-Jacques 95, 156
 Ruskin, John 227, 338, 339
 Russell, Bertrand 200, 385, 399

S

Sade, Donatien, Marquis de 171,
 222, 424, 427
 Said, Edward 7, 75, 317, 371,
 373-376, 378, 380, 383, 440
 Saint Just, Louis
 401, 410, 411, 428
 Samuel, Raphael 42, 49, 54, 336
 Samuelson, Paul 76
 Sandel, Michael 13
 Sarkozy, Nicolas 413
 Sartre, Jean-Paul
 121, 127, 130-147, 149-166, 176,
 185, 188, 191, 205, 292, 307,
 309, 336, 353, 378, 383-385,
 400, 401, 407, 411, 413, 450,
 456, 460
 Saussure, Ferdinand de 281-284,
 288, 289, 301, 308, 313
 Schama, Simon 410

Schapiro, Leonard 323
 Scheler, Max 224
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph von 199, 285
 Schiele, Egon 194
 Schiller, Friedrich von 199
 Schönberg, Arnold
 194, 234, 252, 404
 Scott, Sir Walter 220
 Scotus, Duns 398
 Sedillot, René 410
 Serge, Viktor 196
 Serroy, Jean 13, 84, 425
 Shaftesbury, Anthony Ashley
 Cooper, 3rd Earl of 377
 Shakespeare, William 55, 193
 Shaw, George Bernard 338
 Sheehan, Seán 423
 Simmel, Georg 224, 226
 Simple, Peter (Michael Wharton)
 221
 Smith, Adam 8, 74, 95, 99, 113,
 321
 Sokal, Alan 285, 310
 Sollers, Philippe 166, 370
 Sombart, Werner 20, 21, 73
 Sorel, Georges 126, 195
 Spinoza, Benedict 292, 384
 Sraffa, Piero 261
 Stifter, Adalbert 251

Stiglitz, Joseph 13
 Strauss, Richard 193, 285
 Strawson, Sir Peter 293, 384
 Sutton, Damian 299
 Sweezy, Paul 21, 72
 Sztálin, Josef 39, 42, 65, 114, 127,
 128, 131, 153, 219, 275, 320,
 322, 413, 416, 430, 432
 Sztravinszkij, Igor 404

T

Tallis, Raymond 284, 286
 Tawney, Richard H. 37, 356
 Thatcher, Margaret 7
 Thom, Françoise 24, 25, 277
 Thompson, Edward P.
 37, 38, 42, 49, 50, 54, 59-68,
 72, 336, 337, 366-370, 383,
 438, 450, 455, 460
 Tito, Josip Broz, Marshal 65
 Tocqueville, Alexis, Comte de
 30, 345
 Tournemire, Charles 123
 Toynbee, Arnold 37, 356, 359
 Trockij, Leon 267, 319, 322, 369

V

Valéry, Paul 124
 Van Gogh, Vincent 171

Veblen, Thorstein 74, 80, 83
Verdi, Giuseppe 136
Voegelin, Eric 32, 321
Volgin, Ivan 275
Volpe, Galvano Della 261

W

Wagner, Richard 251, 319
Weber, Max
20, 78, 148, 224, 226, 227, 249
Wells, Herbert G. 37
Wiggins, David 293, 384
Wilde, Oscar 446
Williamson, Jeffrey G. 52
Williams, Raymond
334-354, 383, 450
Winnicott, Donald 356
Winter, Sidney G. 80
Wittfogel, Karl A. 362
Wittgenstein, Ludwig
194, 356, 357, 304, 401, 405
Wordsworth, William 337

X

XIV. Lajos 163, 362

Z

Zinn, Howard 12
Zinovjev, Alexander 218
Žižek, Slavoj 7, 9, 290, 291, 300,
302, 383, 414-430, 432-434,
441, 457, 459, 461
Zola, Émile 121, 122, 126

TÁRGYMUTATÓ

A

Action Française 123
alkímia 288, 368
Amerika 12, 68, 71-74, 85-87, 89,
166, 192, 213, 234, 345, 362,
371, 372, 379, 429, 451
amerikai 5, 11, 19, 68, 71-74,
85-87, 89, 92, 94, 107, 113, 117,
213, 227, 233, 255, 317, 371,
373, 375, 376, 380, 383, 386,
415, 444
amerikai alkotmány 68, 93, 94,
97, 109, 114, 249, 410
amerikai forradalom 431, 432
analitikus filozófia 113, 384, 388
antiszemitaizmus 121
árelmélet 201, 261
árufetisizmus 207, 212, 231, 230

B

bálványimádás 234-236, 447, 448
baráti társaságok 51
Biblia 234, bibliai 55
bolsevik 3, 57, 58, 153, 370, 402
büntetés 97, 103, 124, 175, 177,
178, 180, 194, 445
büszkeség 157

C

Cahiers de la quinzaine 122
cambridge-i kémek 39, 43, 126
célok birodalma 144, 243
Code Napoléon 113, 114
Common Law 29, 56, 91, 92,
96-100, 11, 113, 364
Csehszlovákia 154
Cseka 58, 329

D

dekonstrukció 290, 378
dicsőseges forradalom 431
diszkrimináció
15, 21, 100, 105, 113, 350
Dreyfus-ügy 121, 122

E

egzisztencializmus
133, 140, 146, 153
egyenlőség 15, 16, 20, 69, 72, 107,
108, 154, 200, 289, 323, 338,
345, 376, 402, 409, 429, 431,
433, 438-450, 452, 459, 460
eldologiasodás 205, 206, 208,
213-215, 217, 231, 233, 236,

317, 441, 445
 elidegenedés 129, 130, 206, 208,
 212, 213, 215, 233
 első alkotmánykiegészítés 86
 első világháború 40, 123, 125,
 193, 195, 213, 224, 317
 emberi jogok 15, 105, 405, 406,
 409, 410
 episztémé 32, 168
 értelmiségiek 29, 31, 37, 73, 126,
 127, 156, 157, 159, 166, 159,
 166, 195, 217, 224, 243, 259,
 285, 287, 321, 328-332, 354,
 411, 427, 430, 432
 eszményi beszédhelyzet
 247, 252, 255, 438
 etika 170, 198, 203, 248, 402, 407
 Európai Unió 12, 128

F

fábiánusok 338
 fantázia 173, 349, 354, 423, 425
 fasizmus 25, 42, 148, 218, 219,
 279, 317, 318, 322-325, 329,
 330, 332-334
 felszabadulás 58, 213, 226, 233,
 235, 241, 245, 255, 312, 431,
 439
 felvilágosodás 11, 15, 163, 228-
 230, 247, 249, 372-374, 376,

378, 424
 Fidesz 196
 fogyasztói társadalom 71, 83,
 233, 234, 299, 419, 445
 forradalom 14, 16, 49, 50, 52, 58,
 60, 72, 126, 143, 149, 155, 163,
 174, 184, 194, 198, 213, 220,
 222, 236, 237, 259, 260, 268,
 271, 281, 292, 307, 313, 314,
 318, 319, 321, 330, 334, 336,
 338-340, 348, 349, 362, 367,
 369, 371, 383, 385, 387, 399,
 400, 403, 404, 410-412, 414,
 425, 431-434, 441, 449, 456
 francia forradalom 14, 16, 163,
 174, 184, 220, 399, 410, 433,
 449

Franciaország 60, 121, 123, 124,
 126, 127, 166, 174, 193, 383,
 384
 frankfurti iskola 68, 84, 145, 192,
 193, 195, 198, 213, 214, 224,
 232, 239, 242, 255, 256, 265,
 442

G

giccs 231, 236, 237, 324, 448
 gnoszticizmus 23, 32, 34, 170,
 321

Gulág 191, 429, 453

H

hagyomány 107, 108, 111, 112, 113,
 117, 118, 122, 148, 191, 216, 227,
 232, 242, 244, 249, 252, 261,
 269, 278, 293, 294, 302, 321,
 337-339, 346, 347, 350, 356,
 358, 372, 374, 376, 378, 379,
 384, 411, 452, 453
 halmazelmélet 202, 285, 311,
 383, 388, 390, 392, 393, 395
 hatalom 11, 12, 14, 23, 29, 30-35,
 41, 65, 68, 72, 80, 82, 89, 90,
 92, 111, 128, 162-164, 167-170,
 173, 175, 177, 179, 180-183, 185,
 187, 188, 211, 213, 224, 279,
 280, 285, 288, 305, 321, 323,
 331, 333, 339, 368, 383, 397,
 405, 424, 439, 440, 444, 449,
 453-456
 határhaszon 82, 201, 202
 hegemonia 326-328, 330, 331,
 333, 340, 354, 362, 378, 417,
 449, 460
 hidegháború 57, 76, 86, 89, 219,
 370
 hitelesség 60, 400, 404

I

identitás 31, 45, 54, 55, 61, 64,
 111, 122, 162, 175, 181, 186,
 213, 253, 255, 279, 297, 299,
 366, 384, 387, 420
 ideológia 18, 24, 26, 29, 30-32,
 37, 45, 53, 66, 75, 81, 88, 99,
 128, 146, 148, 158, 164, 168,
 169, 183, 184, 201-205, 219,
 221, 223, 229, 230, 238, 240,
 241, 249, 250, 255, 256, 265-
 267, 273-276, 279, 307, 317,
 322-324, 343, 349, 350-352,
 359, 360, 369, 368, 415, 422,
 424-426, 431, 438, 441, 443,
 444, 449, 453, 455, 457
 igazság 14-17, 20, 21, 28, 31, 32,
 35, 48, 50, 58, 67, 72, 73, 77,
 79, 80, 87, 91-94, 96, 97, 99,
 100, 105, 106, 108, 110, 114,
 116, 133, 143, 149, 151, 155,
 166-169, 171, 172, 175, 176, 178,
 180, 183-185, 188, 227-230,
 232, 234, 236, 237, 239, 243,
 247, 255, 260, 261, 264, 266,
 275, 278, 280, 284, 288, 305,
 307, 310, 314, 320, 331, 354,
 358, 367, 369, 371, 372, 376,
 377, 378, 380, 386, 387, 391,
 397-404, 407-411, 413-416,

418, 419, 424, 425, 427, 437,
441, 444, 447, 455-457
igazságszolgáltatás 58, 91-94, 97,
108, 184, 185, 243, 278, 455,
456
India 75, 87, 364, 374, 376
ipari forradalom 44, 49-52, 55,
72, 338
iszamos 136, 139
iszlám jog 114, 117

J

jakobinusok 162, 402
Japán 47
jog 15, 16, 21, 28, 34, 45, 47, 48, 53,
58, 68, 71, 78, 85, 88, 90, 92-97,
99, 102, 105, 106, 110-114, 117,
148, 178, 183, 360, 363, 364,
410, 444, 450, 451, 454-456,
458
jogi pozitívizmus 90, 92
jogok 15, 25, 93, 97, 100, 102,
105-109, 111-113, 115, 154, 178,
220, 317, 344, 405, 406, 409,
410, 444, 454
jóléti állam 37, 254, 255, 442
jouissance 310, 314, 423, 425, 426
Jugoszlávia 64, 65, 419

K

Kambodzsa 161, 280
kánonjog 111, 114, 456
kapitalizmus 13, 23, 26, 37, 62,
64, 67, 71, 153, 155, 197-199,
201, 205, 213, 215, 216, 221,
230, 231, 236, 243, 252, 254,
302, 341, 360-362, 402, 416,
419, 424, 425, 441-443
kategóriaelmélet 395, 396
Kína 12, 160, 280, 356, 383
kínai 8, 12, 370, 411, 412
kis osztagok 30, 251, 253, 449
Kommunista Párt 25, 38-43, 64,
125-127, 131, 153, 197, 217, 279,
325, 329, 332, 335, 454, 457
kommunizmus 12, 38, 39, 62,
127, 144, 145, 160, 166, 233,
317, 322-325, 328-330, 356,
378, 414, 415, 430, 431, 453,
454
konzervatívizmus 17, 18, 113, 337
korporatívizmus 333
Kortárs Kulturális Tanulmányok
Intézete 334, 336, 352
közgazdaságtan 82, 150, 199-201,
213, 261
kritikai elmélet 225, 226, 228,
237, 243
Kuba 160

kultúra 21-23, 31, 44-47, 64-66,
72, 73, 84-86, 118, 122, 126, 147,
174, 194, 195, 219, 223, 225,
226, 229-231, 233-235, 237,
242, 278, 302, 321, 326, 330,
334-338, 340-342, 345, 350,
352-358, 362, 363, 371-380,
383, 386, 387, 391, 404, 411,
416, 417, 434, 440, 446, 448
Kulturális Forradalom 336, 353,
371, 380, 383, 387, 391, 404,
416 434
kultúrharc 5, 317, 352, 371, 375,
377, 379, 380, 439, 440
külföldi segély 87

L

láthatatlan kéz 28, 98
Lengyelország 186, 356
Les temps modernes 131, 259,
353
London Review of Books 353

M

magánvaló osztály 48, 54, 59, 137
magáért való osztály 48, 49, 59
Magyarország 38, 160, 195, 196,
219

marxista humanizmus 13, 192,
193, 195, 196, 226, 240, 249,
265
materializmus 152, 265, 266, 269,
270, 275, 276, 278, 325, 370
mathéma 395
mensevikek 23
multikulturális 376, 378
munkaérték-elmélet 20, 31, 152,
204, 261
munkásmozgalom 279, 318, 336,
338, 345, 347
Munkásművelődési Egyesület
37, 335, 336, 352
munkásosztály 38, 43, 50, 51, 59-
61-64, 155, 216, 218, 256, 259,
332, 337, 338, 340, 352, 355,
366, 369, 371, 454
Munkáspárt 12, 13, 37, 43, 64, 337
művészet 29, 46, 47, 126, 134,
208, 229, 230, 231, 236, 237,
251, 252, 320, 321, 324, 330,
334, 351, 352, 376-378, 390,
404, 407, 414, 416, 425, 430,
440, 447, 448, 450

N

nácizmus 55, 127, 191, 220, 356
Nagy-Britannia 38, 40, 42, 43,
50, 334, 355, 356, 371, 379,

429, 451
 Nagy Ember 25, 319, 325
 nagyvállalatok 79, 80, 85, 88
 Németország 55, 125, 130, 163,
 191, 192, 237, 254, 337, 429,
 454
 nemi vágy 139, 140, 186
 nemzetközi jog 114
 neoliberalizmus 12
 neomarxizmus 149
 New Left Review 42, 66, 147,
 203, 214, 222, 352, 353-355,
 369, 370
 New York Review of Books 72,
 89, 100, 111, 380
 nonszéma 419
 nyelv 13, 22, 23, 24, 27, 28, 31, 32,
 35, 50, 53, 61, 64, 65, 81, 83,
 96, 99, 113, 116, 145, 150, 153,
 160, 161, 167, 171-173, 175-177,
 181, 185, 188, 193, 194, 198,
 201, 208, 214, 227, 232, 235,
 236, 238, 241-246, 248, 249,
 251, 252, 255, 260, 263, 277-
 282, 284, 285, 288, 294, 297,
 301, 303-309, 313, 314, 317,
 321, 349, 351, 360, 362, 365,
 366, 369, 374, 383-389, 392,
 394, 397, 399, 403, 404, 433,
 434, 440, 441, 445, 455

nyelvészet 244, 249, 281, 282,
 284, 285, 288, 301, 313

O

Olaszország 126, 318, 317, 321
 orosz forradalom 126, 362, 367,
 412, 431
 Oroszország 23, 268, 280, 356,
 429, 430, 442
 ortientalizmus 373, 375
 osztály 14, 19 31, 34, 41, 46, 48,
 49, 52, 53, 54, 59, 60, 61, 63,
 73, 74, 77, 148, 158, 152, 161,
 169, 183, 193, 196-198, 207,
 212, 215, 217, 218, 223, 307,
 326, 330-333, 338, 341, 342,
 345, 346, 347, 349, 350, 360,
 366, 367, 415, 453, 455, 459
 osztályharc 48, 50, 51, 53, 60, 62,
 72, 149, 150, 324, 366, 367,

P

paranoia 180, 181, 219
 parlament 29, 30, 43, 57, 61,
 87, 90, 96, 279, 322, 336,
 337, 369, 405, 413, 433, 458
 Past and Present 42
 piacok 81
 Plaid Cymru 335

polgári engedetlenség
 100, 103, 104, 115
 politikai korrektség 380, 440
 posztmodern 237, 256, 285, 291,
 310, 311, 373, 379, 380, 416
 pragmatizmus 372, 416
 praxis 68, 150, 152, 162, 218, 238,
 240, 274, 276, 277, 278, 279,
 330, 350, 445,
 protestáns 37, 111, 336

R

reformáció 34
 reneszánsz 168, 169, 174, 177
 renouveau catholique 123
 Roe kontra Wade 93
 római jog
 88, 114, 363, 410, 454, 456
 rosszhiszeműség 132, 137, 138
 Rylands kontra Fletcher 97

S

Salisbury Review 7, 275, 277
 sértettség 31, 67
 szakszervezetek 63, 77
 személyiség
 105, 449, 453, 455, 458,
 Szocialista Internacionálé 22

szocializmus 8, 18, 20, 21, 25,
 37, 58, 67, 73, 78, 85, 125, 154,
 191, 213, 214, 222, 243, 254,
 335-338, 342, 348, 369, 438
 szociológia
 21, 74, 148, 192, 203, 226, 238,
 243, 249, 317, 357, 355, 377
 szólásszabadság 87, 102
 szolidaritás 55, 73, 186, 273, 319,
 341, 344, 450
 szorongás 135, 136
 Szovjetunió 12, 21, 64, 86, 87,
 154, 155, 160, 212
 szubjektíváció 284, 291, 302

T

tárgyilagosság 372
 társadalmi igazságosság
 14, 15-17, 20, 21, 28, 31, 35, 97,
 143, 444
 természetjog 409
 terror 58, 191, 195, 417, 422, 428,
 432, 433
 terrorizmus 115
 totalitarizmus 280, 422
 totalizálás 149, 152
 tökefetizmus 205, 207, 212
 tömegkultúra 223, 231, 230,
 233, 235, 236, 237
 történelem 20, 25, 31, 37, 42-45,

48, 56, 59-61, 63, 67, 68, 96,
145, 152, 153, 163, 173, 175,
186, 188, 196-198, 203, 207,
212, 215, 218, 219, 229, 230,
232, 252, 259, 266, 267, 269,
273, 274, 280, 298, 307, 325,
327, 342, 351, 358-360, 363,
366, 367, 390, 387, 427, 430,
432, 445

törvényhozás

21, 46, 90, 91, 95, 96, 99

trahison des clerics 126

tulajdon 12, 16, 19, 63, 71, 98, 152,
165, 211, 213

U

újbaloldal 7, 8, 12, 54, 60, 68, 85,

166, 198, 317, 320, 351, 365,
366, 368-370, 444, 453, 456

újbeszél 22, 24, 25-30, 35, 57, 62,

154, 156, 250, 252, 260, 265,
277, 317, 365, 368, 370, 395,
422, 432, 440, 441, 443, 445,
458,

újhegeliánus 199

új jobboldal 12

uralom 23, 35, 129, 166, 183,

187, 336, 345, 354, 373, 402,
443-445, 455, 458

utópia 40, 148, 234, 235, 237,

369, 404, 412, 432, 438,

V

vallás 34, 37, 39, 41, 44, 45, 47, 61,
64, 111, 122, 126, 128, 132, 135,
137, 143, 144, 148, 197, 210, 211,
222, 223, 263, 273, 274, 276,
298, 320, 326, 336, 339, 360,
363, 372, 376, 402, 407, 409,
416, 431, 433, 448, 460

vichy-i rendszer 124

Vietnám

12, 100, 103, 159, 280, 356

Semmi sem leplezte le jobban a kommunizmus követőit, mint a „lét határozza meg a tudatot” tétel állandó szajkózása. Ők is tisztában voltak vele, hogy Karl Marx állítása merő tévedés, ezért aztán hatalmas energiákkal kísérelték meg a tudat átformálását. Mivel politikai utódjaik, a kortárs baloldali gondolkodás képviselői is tisztában vannak a világ valódi rendjével, éjt nappallá téve, könyvtárakat megtöltő lendülettel igyekeznek filozófiai alapot teremteni eszméiknek. **Roger Scruton**, az angol konzervatív filozófus számukra légy a levesben, kavics a cipőben, bors az orruk alatt. **Futóbolondok, csalók, agitátorok** című könyvében Scruton nagy türelemmel és rendkívül szórakoztatóan bontja le a hamis légvárakat. A kötet végére magunk sem értjük, hogyan futhattak be ekkora pályát a baloldal pehelysúlyú sztárjai. Illetve dehogynem!

K

KÖZÉP- ÉS KELET-EURÓPAI
TÖRTÉNELEM ÉS TÁRSADALOM KUTATÁSÁÉRT
KÖZALAPÍTVÁNY

4000 Ft

78-615-5118-92-0



155118920